سامي زبيدة

ترجمة : عبد الاله النعيمي

الاسلام
الدولة والمجتمع

منشورات
دراسات
١٠

الاســـلام

الدولة والمجتمع

منشورات

١٠ | المدى | دراسات

اسم الكتاب : الاسلام ، الدولة والمجتمع
المؤلف : سامي زبيدة
الترجمة : عبد الاله النعيمي
الناشر : دار المدى للثقافة والنشر
الطبعة الأولى ١٩٩٥

تصميم : محمد سعيد الصكار - باريس
اللوغو : صادق الصائغ
لوحة الغلاف : نوال عبّود

دار المدى للثقافة والنشر

سوريا - دمشق صندوق بريد : ٨٢٧٢ - ٧٣٦٦
تلفون : ٧٧٧٢٠١٩ - ٧٧٧٦٨٦٤ - فاكس : ٧٧٧٣٩٩٢
بيروت - لبنان صندوق بريد : ٣١٨١ - ١١ فاكس : ٤٢٦٢٥٢ - ٩٦١١

Publishing Company F.K.A.
Nicosia - Cyprus , P.O.Box . : 7025
Damascus - Syria , P.O.Box . : 8272 - 7366
P.O. Box : 11 - 3181 , Beirut - Lebanon, Fax : 9611- 426252

عنوان الكتاب بالانجليزية

Islam, the people and the state.

BG: Sami Zubaida

الاسلام

الدولة والمجتمع

سامي زبيدة
استاذ علم الاجتماع في جامعة لندن

الاسلام
المجتمع والدولة

سامي زبيدة

ان الصعود المتواصل لما يدعى بـ «التيار الاسلامي»* يبدو للكثير من المراقبين والباحثين ، سواء في الشرق الاوسط أم في الغرب ، بمثابة توكيد لنظرة تيار الاستشراق الجديد عن «مجتمع الاسلام»* ، وهي نظرة تقول أن الأنماط والذهنيات والأخلاقيات الاجتماعية تنبثق عن جوهر تاريخي ثابت للاسلام وقد ادى ذلك الى تعزيز الميل لقراءة التاريخ بصورة رجوعية ، وإغفال أو نبذ القوى والمؤسسات والممارسات العلمانية أو المُعلِمنة في التاريخ الحديث لبلدان الشرق الاوسط ، واغفال أو نبذ التجارب المديدة التي هيمنت فيها التيارات والسياسات القومية واليسارية والليبرالية . وان هذه النظرة تموّه حقيقة أن وراء القول الديني والرموزالدينية ، ثمة ممارسات اجتماعيةوسياسية تبقى ، في الجانب الأكبر منها ، لا صلة لها بالدين ،

*يميز الباحثون عموما بين الاسلامي Islamic أو Islamist ، والمسلم Muslim . فالاول يقصد به التيارات السياسية المعاصرة .

وبخاصة في الجمهورية الاسلامية الايرانية .

ليست هذه المقدمة بالمجال المناسب لتقديم عرض منهجي عن التطورات ذات الصلة بالموضوع مما شهدته المنطقة ، أو مراجعة الأدب الضخم الذي كتب عن الموضوع خلال العقد الأخير . غير أن بودي أن أتناول بضعة نقاط اساسية مما يمس السجال والجدل الواردين في متن فصول هذا الكتاب .

السياسة الاسلامية

اولاً ، تنتصب امامنا حقيقة جلية قوامها النجاح الساحق الذي احرزته الحركات السياسية الاسلامية في العديد من البلدان ، في ميدان تنظيم وتعبئة التاييد الشعبي . ولعل النموذج الأسطع على ذلك ما حصل في الجزائر ، حيث أحرزت جبهة الانقاذ الاسلامية (FIS) نجاحا انتخابيا ضخماً رغم أن حوالي نصف الناخبين ادلوا باصواتهم في صناديق الاقتراع ، وهو نجاح ادى الى قمع الجبهة . وتشن هذه المنظمة المقموعة حرب اغتيالات وارهابا تشمل نظام الحكم واهدافا رسمية مما لا يمكن أن يكتب له النجاح بدون مساندة ورضى جماهير شعبية .

وفي مصر . احرز الاسلاميون نجاحات شعبية على جبهات عدة فالفرع «المحترم» ، المتمثل بالاخوان المسلمين ، قد حقق نجاحا انتخابيا وبرلمانيا كبيرا في النطاق المرسوم للديمقراطية المصرية . كما نجحت هذه الحركة في السيطرة على النقابات المهنية بالصعود الى مجالسها التنفيذية عبر الانتخابات (وهو نجاح تسعى الحكومة الآن الى ردّه أو ضبطه بتشريعات

كيفية AD hoc) . ومما له دلالته ايضا تحول قطاعات هامة من المؤسسة الدينية الرسمية ، بما في ذلك شخصيات بارزة من علماء الازهر ، ممن كانوا خاضعين للدولة فيما سبق (انظر الفصلين الثاني والسادس) ، الى التحرك السياسي في خط الاخوان المسلمين . وبحصول مثل هذا التحول ، بات التيار الاسلامي الآن يتمتع بسيطرة ملحوظة على وسائل الاعلام المبثوثة ، علاوة على صلاحية فرض الرقابة على الكتب والدوريات فرض الامتثال الاخلاقي والتزمت الديني . وإذا اضفت الى ذلك وجود تعاطف وتقارب داخل صفوف الجهاز الاداري الحكومي والجهاز القضائي (مع وجود استثناءات بارزة) والقوات المسلحة ، فبوسعك أن تحوز على موارد هامة للسلطة الاجتماعية داخل اطارات وشبكات النشاط السياسي الاسلامي . أما التيارات الجهادية الاكثر نشاطاً وعنفاً («الارهابية») المتمثلة بـ جماعة الجهاد والجماعات الاسلامية ، فانها ترسخ منابع السلطة الاجتماعية هذه على المستوى الشعبي عبر سيطرتها وتنظيمها على الأحياء الشعبية في المدن .

وبوسعنا الاستمرار في ايراد امثلة اخرى من بلدان عدة : الاردن ، حيث تمخض التجريب المحترس في الديمقراطية عن مجئ الاسلاميين الى البرلمان باعداد كبيرة ؛ وفلسطين حيث تتمتع حركة حماس وحركة الجهاد بتاييد شعبي ما ينفي يتسع وعلى حساب م . ت . ف ؛ والسودان ، الذي يشكل حالة مختلفة تماما ، حيث نجد نظام حكم قمعياً جاء بفضل انقلاب عسكري .

ان هذا التقدم المطرد ، الذي لا يبدو وكأن لاراد له ، الذي يحرزه النشاط السياسي الاسلامي في العديد من بلدان المنطقة يضفي في الوقت نفسه ، وللوهلة الاولى ، شيئاً من المصداقية على مواقف الاستشراقيين التي يعترض كتابنا هذا عليها . فمثلاً نجد أن ايرنست جيلنر ، وهو داعي بارز

ومؤثر لصيغة خاصة من الاستشراق ، راح يكرر حججه المعروفة في كتاب صدر مؤخراً[1] ان «الثقافة العليا» لطبقة العلماء والبرجوازية في المدن ، وهي ثقافة الاسلام النصي ، الطهراني (ويعتقد جيلنر أن هذا النمط من الثقافة العليا يميز كامل تاريخ الحواضر في مجمل عالم المسلمين) قد تحولت الى ثقافة واسعة تماما على المستوى الشعبي في الظروف الحديثة الراهنة وذلك بفضل المركزية السياسية ، والتمدين ، واتساع نظم التعليم العام ووسائل الاتصالات . وان هذه الثقافة العليا ، بما تتسم به من روحية مساواتية وطهرانية تتناسب تناسبا حسناً مع متطلبات الحداثة ، وان الاصلاح الاسلامي (الديني) كان في أساس النزعة القومية الحديثة . وان هذه الثقافة العليا للاسلام تؤلف ، في اطار كشوفاتها ومذاهبها ، وصفات حقوقية وسياسية واجتماعية ، تؤلف نظاما معياريا موحّداً يصلح لكل الازمان . وعليه ، فإن الاسلام السياسي المعاصر هو حركة المطالبة بتحقيق هذا المعيار ، والتأييد الشعبي الذي تحظى به هذه الحركة ينبع من تطلع الجماهير المتمدنة حديثاً الى هذه «الثقافة العليا» . وان ذلك ، حسبما يجادل جيلنر ، يتوافق بالكامل مع مستلزمات التصنيع ، والحداثة الساسية ، خلافا للفرضية السابقة المهيمنة في مجال النظرية الاجتماعية ، والتي تفيد ان الحداثة تتطلب العلمانية .

ووفقا لصيغة النزعة الجوهرية لدى جيلنر ، فان الاسلام لم يتأثر قط بغير عملية تاريخية واحدة ، وهي عملية التاريخ العالمي للتصنيع والتمدين وعواقبهما .

أما «قبل» ذلك ، وأما «بعد» ذلك ، فليس لدينا غير كليات اجتماعية / معيارية ، وما محمولاتها (صفاتها) سوى تجليات لجوهر اسلامي ثابت .

وبخلاف ذلك ، ليس لهذه الكليات الاجتماعية / المعيارية اي تاريخ ، اي تغير ، بل انها لا تصلح برأيه للتحليل بلغة المفاهيم العامة لعلم الاجتماع وعلم السياسة ، فهي تكتب سوسيولوجيا سياسية خاصة بها .

ادناه نموذج لتفسير مثير للانتباه من زاوية الاطار التحليلي المذكور آنفاً ، يقول جيلنر :

«... ان هذا الأتقاد داخل فكرة Diyine nomocracy لـ«الحكم الألهي» يمكن ان تبقى جذوته حية حتى بعد الاستقلال ، فتتغذى على الغيرة التي تستشعرها الفئات الحضرية الدنيا وهي تتأمل حكامها ، المتماثلين معها قوميا ودينيا ، ولكنهم متغربون بهذا القدر أو ذاك .

إن هذه الفئات الحضرية الدنيا تستمر في عجزها السياسي حتى بعد الاستقلال ، ولا تستطيع أن تعزيّ نفسها أو أن تعبّر عن ذواتها إلا بلغة الطهرانية الاسلامية ، والسبب أن الافصاح عن هذا السخط بالتعبيرات القومية لم يعد مفتوحا امامها .»[٢]

إن هذه الصياغة تنطوي على تبصر هام ، ولكن هل الفرضيات الجوهرية . الاستشراقية التي تنبع منها ضرورية حقاً ؟ إن السخط المناهض لابناء البلد المغرّبين عنصر فعال في مكونات المشاعر الشعبية ، بيد أن السؤال ، في الواقع ، يكمن في الآتي :

لماذا يجد هذا السخط التعبير عنه في سياسات اسلامية ؟ إن جواب جيلنر عن ذلك واضح : إن ذلك جزء من الطبيعة الجوهرية لـ «مجتمع المسلمين» ، وإن يكن في ظل ظروف حديثة . ولكن مثل هذا القول ينسى أو يغفل ان هذه الاحباطات ، والتطلعات ، ومشاعر السخط قد وجدت (وما تزال تجد في حالات كثيرة) التعبير عنها في اشكال قومية ويسارية

علمانية قبل وخلال وبعد وقت طويل من الاستقلال .

إن الناصرية والبعث والشيوعية والليبرالية ، علاوة على تيارات اسلامية شتى ، هي من الظواهر البارزة في حقول الصراع السياسي في مصر والعراق وايران وسوريا ، وسواهما في فترة الاستقلال أو ما يسمى بالفترة «الثورية» . وإن هذه التيارات ليست جزءا من نمط اساسي معين لـ «مجتمع المسلمين» بل هي قوى اجتماعية متمايزة تعبّر عن تطلعاتها عبر اديولوجيات وصراعات سياسية متنوعة أما بالنسبة الى «Nomocracy» وثقافة العلماء ، فإن رؤيتي التي أورد لها الحجج في الفصول التي ستاتي ، تفيد أن مختلف التيارات السياسية الاسلامية المعاصرة لم تكن استمرارا لاشكال تاريخية سابقة . وإن بعض تيارات العلماء في مصر يسيرون في خط تيارات سياسية اسلامية نشات خارج محيط ثقافة هؤلاء العلماء ، بل غالبا ما نشات في تضاد مستحكم مع هذه الثقافة . وإن جزءا من الاسباب التي دفعت العلماء الى هذا التحول هو جاذبية النجاح الذي احرزته هذه التيارات ، والتراجع الظاهري للحكومة ، علاوة على الدعوات المتصاعدة لتطبيق الشريعة . فترى العلماء يقولون : «الشريعة ؟ هذا نحن!»

تكمن في جذر «الظاهرة الاسلامية » المشكلات الاقتصادية والديموغرافية المعروفة وما ينجم عنها من صعاب السياسة التي تواجه الحكومات . إن الاسباب تكمن في الازدياد المطرد في السكان ، وبخاصة في الفئات العمرية الاكثر شبابا ، ونظم التعليم المزري ، والاقتصادات الراكدة المثقلة باعباء ديون ضخمة ، والمثقلة هي الأخرى بالفساد وسوء الادارة ، وتنامي البطالة ، وضعف فرص العمل ، والوظائف الميتة ذات الاجور

المزرية ، والخدمات الاجتماعية التي تنوء تحت وطأة الفساد أو الحاجات الاكبر... وإن الدولة تنسحب من بعض هذه الميادين ، عاجزة عن معالجة الاعباء المتزايدة ، عند هذا الحد بالضبط تدخل القطاعات الاقتصادية والاجتماعية الاسلامية لتقديم الخدمات والعودة ، إما على سبيل الاحسان ، وهذا قليل ، أو لقاء أجور زهيدة ، وهذا هو الأغلب . إن وجود قطاع اقتصادي اسلامي في شكل بنوك وشركات استثمار ومؤسسات تجارية يوفر نواة للحصول على وظائف واعمال ، مما يشكل مجالا رحبا لصعود قطاع واسع من الناس . وهذه قناة هامة لبناء شبكات من الاتباع ، ونشر التزمت الديني وتوطيد ادوات التعبئة السياسية . إن هذه الظاهرة لواسعة الانتشار في مصر والسودان والجزائر وتونس ، وكذلك في غزة ، والضفة الغربية .

لم يحظ هذا الميدان ، الذي ادعوه «الاسلام الاجتماعي» ، بالكثير من الاستكشاف [٣] وقد برز في مصر بوصفه حقلاً رئيسياً لنشاط كل من حركة الاخوان المسلمين المعتدلة ، ومنظمتي الجهاد والجماعات الحركية .

لقد وصفت هاتين المنظمين في الفصل الثاني بأنها «مهدوية» ، ليس لها سوى القليل في طريق الاستراتيجية السياسية ، ولكن لها الكثير على طريق (الايماءات المثيرة) . وتوقعي إن هذا النهج لا يمكن أن يستمر إذا ارادت هاتان المنظمتان أن يكتب لهما البقاء . الواقع أن هاتين المنظمتين قد طورتا نهجين استراتيجيين : النهج الأول هو التخندق المحلي ، عبرالسعي الى فرض سلطانها وضوابطها على احياء معينة في المدينة حيث تتمتع بقاعدة للنفوذ . وإن تقديم الخدمات الاجتماعية والمحلية جزء من هذه الاستراتيجية . أما النهج الثاني فيتمثل في المجابهة المسلحة مع اجهزة الأمن ، أو ضد ما يعتبر اهدافا مناوئة أو اهدافا معادية للاسلام .

ومن الضروري أن نشير إلى أن ظاهرة الاسلام الاجتماعي لا تمثل استمرارا أو اعادة خلق مجتمع اسلامي «اصيل» باعتباره جزءا من نموذج جوهري من الذهنيات والاشكال الاجتماعية ، بل إن هذه الاشكال الظاهرية تمثل ، على العكس من ذلك استجابة حفزها انهيار الطوائف (الجماعات) التقليدية . ذلك أن عملية التمدين ، وحركة نزوح السكان ، وتوسع مدن الصفيح والأحياء العشوائية ، قد أدت ، مجتمعة ، الى اضعاف أو أختفاء العديد من روابط الطوائف (الجماعات) المحلية [4] ، عدا عن روابط القرابة الوثقى . إن سلطات الطوئف (الجماعات) المحلية ، مثل الشيوخ ، والاعيان ، قد انفصلت عن الفقراء كجزء من عملية التمايز الاجتماعي لمحيط السكن . وإن شبكة الزعاية السياسية التي تمدها الاحزاب الحاكمة والرؤساء المحليون لا تمتد إلى أبعد من بضع قطاعات من الطبقة الوسطى ذات الامتياز . وإن ذلك يترك فراغا في التنظيم والسلطة تجاه المجموعات الاسلامية لتبسط فيه سلطانها وانضباطها . وإن التنظيم الذي تفرضه هذه الجماعات ليس من النوع الذي يقوم على المشاركة الشعبية فالاعضاء النشطاء والمناضلون يمسكون بزمام المسؤولية ، أما بقية الناس العاديين ، الذين تقدم لهم الخدمات لقاء اتعاب زهيدة ، فيعتبرون مواضيع للاصلاح الاخلاقي ، اهدافا تنبغي هدايتها الى الامتثال المتزمت وتعبئتها لتقديم التأييد السياسي .

إن هذه التسلطية الطوائفية ، الموجهة سياسيا ، تقوم على قاعدة شروط حديثة مميزة فقادتها ووكلاؤها يُجندون من الانتلجنسيا المبلترة من الطلاب والمعلمين والموظفين والعديد من الخريجين العاطلين ، الذين يؤلفون الطبقة الايديولوجية بامتياز ، الطبقة التي تقود وتحرّض في كل الصراعات الايديولوجية . وإن هذه الطبقة ، في مصر وسواها ، ذات نزعة

اسلامية في الغالبية ، بمقدار ما كانت الاجيال السابقة ناصرية أو يسارية النزوع في الغالب . ولكن لا أفراد هذه الطبقة ولا الناس العاديين الذين يسعون الى السيطرة عليها وتعبئتهم يتبعون مطامح «نوموقراطية» اسلامية ، مشروطة تاريخياً ، بل يتحركون في ردة فعل على الصعاب والخيبات والضياع بعد سقوط أوثانهم السابقة .

الاطار العالمي وحرب الخليج

إن المشكلات الاجتماعية والاقتصادية ، الاختناقات ، واشكال السخط والاحباط ، المذكورة هنا لا تتحدد في ذاتها الرد الاسلامي . والسؤال القائل «لماذا الاسلام ؟» مثار في فصول عدة من هذا الكتاب ، أما الاجوبة المقدمة عن ذلك فتدور في نطاق تقلص أو انهيار البدائل الايديولوجية والسياسية . وبخاصة من ناحية الوضع العالمي المأزوم والتأثير المحرض للثورة الاسلامية في ايران عام ١٩٧٩ . وإن مجرى الاحداث منذ ذلك الحين ، بخاصة انهيار الشيوعية والهيمنة الغربية / الاميركية كما تجلت في حرب الخليج ١٩٩١ ، قد وكدّت هذه الاجوبة بقوة اكبر .

إن الايديولوجيات المتصارعة في الحقل السياسي لبلدان الشرق الاوسط تتمثل كما رأينا ، في شتى أنواع الايديولوجيات القومية العلمانية ، وصيغ شتى من الاشتراكية/ الشيوعية ، وكثيرا ما تكون مزيجاً مركباً من هذه الايديولوجيات الثلاثة كما هو الحال في ايديولوجيا البعث والناصرية ، أو ايديولوجيا ليبرالية دستورية (ممثلة بحزب الوفد المصري) مما كان سائدا في التيارات الاسلامية . إن مشكلة القومية العلمانية ومشكلة اليسار تكمن في أن الاثنين قد فقدا مكانتهما بفعل اقترانهما مع انظمة

حكم ، مثل البعث وعبد الناصر تندرج في عداد الحكومات المستبدة ، الفاسدة ، وسيئة ، الزمر الحاكمة في هذه الانظمة قد اخضعت واستثمرت قيادات وايديولوجيات هذين استثماراً ادى الى تلويثهما تماماً . وبذلك ضعفت مصداقية هذه القيادات والايديولوجيات بوصفها استراتيجيات وحلولاً . زد على ذلك أن عقوداً من هيمنة القومية والعالم ثالثية والاشتراكية لم تستطع ، كما يبدو ، أن تقلل خضوع العرب والمسلمين لقوى الغرب ، ولم تفلح في اضعاف سطوة اسرائيل أو ازاحة احتلالها للاراضي العربية . في هذا الاطار بدت الثورة الايرانية بمثابة نقطة انطلاق جديدة ، ذات بعد شعبي أصيل . إن الفصول اللاحقة من الكتاب تدور حول هذه القضية .

وإن انهيار الشيوعية العالمية في أواخر الثمانيات ، والتغطية الاعلامية الواسعة لفساد وانعدام كفاءة وسوء ادارة انظمة الحكم في البلدان الاشتراكية أمعن في اضعاف مصداقية الايديولوجية الاشتراكية/ الشيوعية بوصفها حلاً أو شكلاً يحدد الهوية أو المعارضة . زد على ذلك ، جاء ،انهيار الاتحاد السوفييتي كقوة عالمية عظمى تقف بوجه الغرب واسرائيل وتقف الى جانب القضية الوطنية العربية ، ليترك الولايات المتحدة وحلفائها في موقع والمهيمن على المسرح الدولي ، وهو مااتضح جلياً في حرب الخليج .

إن التبعات السياسية المتشعبة لما يسمى بـ «النظام الدولي الجديد» لا تقتصر ، بالطبع ، على الشرق الاوسط والاسلام ففي اوربا وكلها ، شرقا وغرباً ، نشهد كيف أن الاصطفافات وخطوط الانقسام الايديولوجية القديمة بين اليمين واليسار ، أزالت الاوهام السياسية وانعشت المصلحية ، وسهلت ، في العديد من البلدان ، تبلور الهويات الاثنية والاقليمية والقومية . ويبدو أن هذا السيناريو يطغى على الحقول السياسية في بلدان

بالغة التنوع مثل ايطاليا واليونان والاتحاد السوفييتي السابق ، ناهيك عن يوغسلافيا السابقة ، وقد ترك ذلك آثارا هامة في الشأن السياسي في فرنسا والمانيا . وإن الاسلام السياسي في الشرق الاوسط هو نزعة قومية ، نزعة تبدو للناس أكثر صدقاً وعملية من المدارس القومية السابقة ، الملوثة ، التي تحملها انظمة الحكم التسلطية التي فشلت .

وقد لعبت حرب الخليج ، وما نجم عنها من عواقب ، دوراً حاسما في تعزيز الاسلام السياسي بوصفه الشكل الاكثر قدرة للقومية وبرغم السجل الدموي والعلماني لصدام حسن ، فقد ضرب على وتر حساس لدى الجماهير الشعبية والانتلجنسيا في عموم المنطقة حين لجأ الى تحريك مشاعر العروبة والاسلام ضد الغزو «الصليبي» الغربي . ولم تكن هذه مشاعر اسلامية دينية خاصة ؛ ذلك أن صدام حسين توجه لتحريك العديد من المثقفين العلمانيين اليساريين ، وسهلّ تقارب القومية العلمانية والاسلام السياسي على ارضية عدائهما للهيمنة الغربية . بيد أن الاسلام ، للاسباب المذكورة ، قد اصبح اللغة المسيطرة في هذا التعادي مع الغرب . إن هذا الصراع قد عزز النموذج الطائفي للعلاقات الدولية ، أي صراع المسيحيين واليهود ضد المسلمين ، كما يرد في ثنايا الفصل الرابع والفصل السادس . ويترسخ هذا النموذج أكثر بفعل فشل الأمم المتحدة واعضائها الغربيين المهيمنيين في التحرك لصالح المسلمين في فلسطين/ اسرائيل أو البوسنة ، حين رفض اليهود الاسرائيليون أو المسيحيون الصربيون الامتثال لقرارات الامم المتحدة ، بالمقارنة مع استعداد الغرب ، بالمقابل ، لتحشيد قوى عاتية ضد العراق ، على سبيل المثال .

وإن موقف معظم انظمة الحكم العربية ازاء حرب الخليج قد رسخ

مصداقية الاسلام السياسي بوصفه أنجم قوة قومية . وعززت السعودية وحكومات الخليج مشاعر العداء والسخط التي تعتمل ازاءها في صدور غالبية العرب . الاكثر من ذلك ، إن انكشاف اعتمادها على الحماية الاميركية قد عمق ضعف مشروعيتها في نظر شعوبها بالذات ، حيث تجد المعارضة التعبير عنها ، اعتياديا ، في نفس اللغة الاسلامية التي تتخذها السلطات خطاباً ولعل سخاء النفط لم يعد كافيا للحفاظ على دولة التوزيع «الريعية» (انظر الفصل السادس) .

وإن انحياز أنظمة حكم عربية بارزة اخرى الى جانب الولايات المتحدة والغرب في هذا النزاع مؤشر على المأزق الذي تواجهه فحتى سوريا الراديكالية ، المناضلة ، اضطرت ، بعد أن حرمت من الحماية السوفيتية السابقة ، الى التماشي مع الولايات المتحدة في هذا العالم الأحادي الجديد . إن «عملية السلام» مع اسرائيل قد امعنت في كشف ضعف انظمة الحكم العربية وتبعيتها ، هذه المرة منظمة التحرير الفلسطينية وبات واضحاً أن ليس لدى الجميع أية أوراق قوية يلعبونها ضد اسرائيل باستثناء الضغط الامريكي ، الذي سرعان ما تراخى في ظل ادارة كلينتون الجديدة . ولو نُظر الى الأمر من وجهة قومية ، لبدت انظمة الحكم العربية ومنظمة التحرير مستسلمة للهيمنة الامريكية والاسرائيلية ، ولكن من دون ان تجني أية منافع أو تنازلات .

إنها مهانة من دون مكسب . فاي مصداقية تبقى لها . ؟ إن ايران الاسلامية هي وحدها التي تبدو رافضة لمثل هذا الاستسلام أو واقفة موقفاً مبدئياً (رغم أن التحالف الغربي قد حيّد عدو ايران الرئيسي في هذه العملية تحييداٍ مريحاً) .

وعليه يلوح انظمة الحكم الاسلامية والتيارات السياسية الاسلامية (وبخاصة حماس بازاء م . ت . ف) باعتبارها القوى الوحيدة التي ترفض الاستسلام أو التساوم مع الولايات المتحدة واسرائيل ، وباعتبارها آخر موئل للقومية ومعاداة الامبريالية ، ووريثة عبد الناصر . اين البدائل الاخرى ؟

وعليه فان الاسلام يتوطد على ارض صلبة بوصفه اللغة السائدة التي تعبّر بها فئات اجتماعية عديدة عن هويتها ومطامحها واحباطاتها . ومن الجدير بالتوكيد هنا القول انها لغة Idiom يُعَبَّر بواسطتها عن مطامح ووجهات نظر متباينة ومتضاربة ، لغة يستخدمها رجال اعمال محافظون وريعيون مستفيدون من علاقاتهم مع السعودية ، ومن الانفتاح الساداتي (أو ما اسماه احد الكتاب المصريين بـ الانفتاح الملتحي) ؛ وتستخدمها فئات دنيا من الطبقة الوسطى التي تعتاش على الرواتب ، وبخاصة النساء اللواتي تقدم لهن الهوية الاسلامية شارة احترام على شفا الفقر وعند تخوم المطالب المتضاربة ، مطالب الاسرة ومطالب العمل ، رغم انهن ، وفي اغلب الاحوال ، مناوءات للاسلام السياسي ؛ ويستخدمها الشباب المستلب ، الذي يؤلف الكتلة الرئيسية من النشطاء في حركة الجماعات ، الراديكالية والعنيفة ، ويتحدث بعض هؤلاء الآن عن ؟«الطبقات» ، والاستغلال والاضطهاد الذي تمارسه الفئة الاولى ؛ وتستخدمها فئات اخرى كثيرة بلا ادنى ريب ، ومن الاهمية بمكان أن نصغي الى خطب هذه الفئات المختلفة وأن نفهم بناءاتها الاجتماعية والسياسية . وهناك القليل جداً من الابحاث العلمية في هذا المستوى من الحياة الاجتماعية . ويرجع ذلك ، في جانب منه ، الى صعوبة الوصول الى هذه الجماعات ، كما يرجع ايضا الى الانغمار في الاهتمام باحداث وتطورات سياسية ملحوظة اكثر .

إن القول بأن الاسلام قد توطد بوصفه اللغة المهيمنة للتعبير السياسي لا يعني القول بغياب أي اعتراض . ففي ايران والسودان ، يتعين على نظامي الحكم الاسلاميين هذين أن يحكما باستخدام قدر كبير من القمع . وأن مثالي الجزائر ومصر يبيّن بجلاء أن هناك مقاومة شديدة للتيارات الاسلامية وسط قطاعات اجتماعية هامة ، وكبيرة : المثقفون ، الحركة الانثوية ، المدافعون عن حقوق الانسان ، والاقليات الاثنية والدينية ، والمسلمون العاديون الذين يرفضون اية وصاية تفرض عليهم امور الدين ، والذين يتمسكون بحرياتهم الاجتماعية .

إن هذه الاعتراضات على الخطاب الاسلامي تثير سؤالاً راهناً ، ذلك هو سؤال الدمقرطة وحقوق الانسان .

مسألة الدمقرطة

يتناول الفصل السادس بشيء من الاسهاب المناقشات حول الدولة والمجتمع في المنطقة . وهناك افكار مركزية في هذا النقاش بينها فكرة تقول بالطابع الدخيل Intrusive ، الشمولي للدولة والتي تستمد سلطانها ، وفي بعض الاحيان ايراداتها ايضاً ، من موارد تقع خارج المجتمع الذي تحكمه .وعليه فان السؤال هو الآتي : هل يمكن قيام نوع من الديمقراطية والتعددية ؟ وما هي القاعدة الاجتماعية الممكنة لذلك ؟

لقد تحرك عدد من البلدان تحركا حذرا باتجاه ديمقراطية وتعددية اكبر ، وبخاصة في الجزائر والاردن واليمن واحتفظت مصر بمقدار من الديمقراطية ، التي توصف بايجاز باعتبارها انتخابات ونقاشات برلمانية يعترف الكل بانها لا تستطيع أن تفضي الى تغيير الحكومة . وإن سمة

سلطات الرئيس والسلطة التنفيذية لا يحدها ، في الممارسة ، قانون أو دستور إلاّ قليلاً ، رغم وجود امثلة مشهودة عن قرارات صادرة من السلطة التنفيذية جوبهت ، بنجاح ، في ساحات القضاء . إن الانتخابات في مصر والاردن توصل نواب الاخوان المسلمين الى البرلمان والى منابر السجال العام . وهناك شعور بانه لو كانت الانتخابات حرة حقا ، فان المرشحين الاسلاميين سوف يحققون أغلبية واضحة . وقد حصل ذلك حقا في الجزائر .

إن حالة الجزائر كاشفة للباحث ، بسبب من طابعها المتطرف . إن نظام حكم جبهة التحرير الوطني الجزائرية (FLN) إذ افلس واصابه الفساد ، أخذ يتعرض لضغط شديد يتزايد بتزايد المصاعب الاقتصادية وتكاثر الاجنحة ويأتي رئيس نهّاز فرص ليجرب استراتيجية انتخابية تكسب منها جبهة الانتقاذ كسباً واضحاً ، وذلك ؟ بأمل التوصل الي تفاهم وتسوية مع قادتها . فيفشل : فكبار القادة العسكريين يدركون ، مع خطابات من جبهة التحرير الحاكمة ، فحوى لعبة الشاذلي فيحبطونه ويحبطون جبهة الانقاذ معه بالغاء الجولة الثانية من الاقتراع ، وازاحة الرئيس وفرض حكمهم . لقد تحركوا بوضوح ضد ديمقراطية وشيكة ، أو : هل تحركوا ضدها حقا ؟

هل نفهم من «الديمقراطية» مجرد اقتراع شعبي حر ، بصرف النظر عن الاطار القانوني والمؤسساتي ؟ إن ذلك يجعل من الديمقراطية مسخرة لا معنى لها ، كما كان يحصل حقا في الجزائر . بل يجعلها تؤلف مجرد استفتاء على اختيار الدكتاتورية التالي ، الذي لن يجد نفسه ملزما حتى باجراء مثل هذه الاستفتاءات لاحقاً . إن أول خطوة على طريق الديمقراطية ينبغي أن تتمثل في ارساء الاطار القانوني والمؤسساتي الذي يحدد الحقوق والاجراءات ويحميها ، بحيث لا يمكن حتى لحكومة منتخبة أن تتجاوز هذه الحقوق . إن

الديمقراطية لا يمكن أن تكتسب معناها الحق إلا باعتبارها جزءا من «دولة القانون» . فما هي إذن آفاق تأسيس درجة معينة من دولة القانون في اي بلد من بلدان المنطقة ؟

إن هذه الآفاق ، في لحظة كتابة هذه السطور ، لا تبدو برّاقة .

إن التهديدات المحيقة بحقوق الانسان والحريات المدنية في مصر والجزائر ، وسواهما . لا تنبع من الدولة واجهزتها فحسب ، بل تنبع ، على نحو متزايد ، من التيارات الاسلامية ايضا . ففي مصر ، هناك لجنة في الازهر اعطت لنفسها صلاحية فرض الرقابة على الكتب والمطبوعات بتواطئ من جانب السلطات وبعض الناشرين . وإن العنف والتهديد باستخدامه ضد العلمانيين والنقاد والفنانين يشكل ردعا جدياً يعيق حرية التعبير ، وبخاصة حين يقترن بمثال اغتيال الكاتب والناشر العلماني فرج فوده ، ومضايقة غيره من الكتاب . وهناك تهديدات مماثلة تواجه النساء المستقلات في العديد من حارات المدن .

وترد السلطات على هذه الاحداث بمزيج من المساومة والقمع . وتلعب الحكومة ، في بعض جوانب الحياة العامة ، وبخاصة في وسائل الاعلام المبثوثة ، لعبة «انني - اكثر - اسلاماً - منكم» ، مقرونة بمظاهر الورع ومراقبة البرامج التي قد تسئ الى الاسلام . وفي الوقت ذاته تشن حملات قمع عنيفة ضد الجماعات (الجهاد) والتي يرّد عليها نشطاء هاتين الحركتين رداً ثأريا باغتيال رجال الامن وضرب الاهداف السياحية . وهناك الآن في مصر والجزائر حلقة مفرغة من قمع متصاعد ضد الحركيين الاسلاميين ، الذين يلجأون بدورهم الى تصعيد مستويات الارهاب والى مديات اعلى من ذي قبل . وإن السلام الاجتماعي ، الذي كان من بركات التاريخ المعاصر في مصر ، مهدد بالانهيار . ومالم يسد السلام الاجتماعي ، لا يمكن بسط حكم القانون ولا إقامة ديمقراطية حق .

حالة ايران

تشكل ايران وثورتها الاسلامية فكرة متكررة نتناولها بالتحليل والنقاش في ثنايا الكتاب من زوايا عدة . فما الجديد الذي يمكن أن نضيفه الآن ؟

معلوم أن وفاة الخميني عام ١٩٨٩ شكلّ منعطفاً في تاريخ الثورة . فقد كانت الثورة والجمهورية الاسلامية مجتمعتان اجتماعا وثيقا في شخص الخميني نفسه .

فقد كان الفقيه بامتياز ، الرجل الذي مُثل مذهب ولاية الفقيه ضمناً على مقاسه ، وإذا كان لأحد أن يقول أن مذهب ولاية الفقيه قد كتب له البقاء بعد رحيل صاحبه بالمرة ، فأن هذا البقاء ضعيف ، هزيل . وكانت المناورة البارعة التي قام بها الرئيس هاشمي رفسنجاني تتوخى الآن تبوأ منصب ولاية الفقيه شخصية ثانوية نسبياً ، متمثلة في خامنئي ، لا تتمتع بكبير نفوذ ديني أو جاذبية سياسية جماهيرية .

وكان الخميني قد أعلن ، قبيل وفاته ، عن فتوى ذات ابعاد دستورية بعيدة الأثر . ففي عام ١٩٨٨ أفتى بأن الحكومة الاسلامية ، إذ تتصرف بما فيه مصالح الجماعة الاسلامية ، فانها لها صلاحية تعطيل أو تعديل أي عنصر من فرائض الدين أو العبادات ، بما في ذلك الصوم والصلاة . لقد كان مذهب ولاية الفقيه هو الفصل النهائي في القانون والممارسة . لكن فتوى الخميني الاخيرة نقلت حق الاعتباط الى السلطة التنفيذية ، وفي الواقع الى الرئيس نفسه . الواقع إن كلاً من الدستور والشريعة يمكن أن يُدرج تحت عنوان «مصلحة الجماعة» .

وعليه تغدو الشريعة غير ملزمة للحكومة الاسلامية في ايران . ذلك أن

السلطة التنفيذية تستطيع أن تعطل أي بند أو عنصر من عناصر «دولة القانون» مما قد يكون موجوداً . هل يمكن للشريعة أن تقدم النظام الدستوري الضروري لدولة القانون في بلد آخر ؟ إن العناصر الرئيسية للشريعة التي صنفت ودونت هي تلك العناصر المثبتة في المجلة العثمانية ، التي تغطي الاحوال الشخصية والقانون المدني ، لكنها لا تستعمل القانون الدستوري ولا القانون العام . ومن الناحية النظرية ، فان نصوص الابحاث والفتاوى التي تؤلف قوام الشريعة يمكن أن تُصنف وتنظم فيما يخص دولة القانون ، لكنها مفتوحة على احتمال بناء منظومات متنوعة ، بعضها متناقض تماماً . وعليه فان تدوين قانون موّحد ، مستخلص من الشريعة ، يغدو مسألة سياسية بارزة . وفي ضوء الطابع التسلطي واللاليبرالي لمعظم الحركات الاسلامية المسيطرة ، فليس من الصعب تخمين الاتجاه الذي سيسير عليه بناء المنظومات القانونية . وهل هناك أية حكومة اسلامية اطلاقا ، في الحالة الراهنة ، لا تعطي لنفسها الحق بالحرية الكيفية تجاه اي قانون تدعيه الحكومة الايرانية ، إن مثال السعودية وليبيا وباكستان ضياء الحق ليست مشجعة تماما .

إن المشهد السياسي في العالم الحالي مشهد يشجع على اللعن المتبادل من الكل : العرب واليهود ؛ قوميات الاتحاد السوفيتي السابق وقوميات يوغسلافيا السابقة ؛ الاسلام والغرب . وإن شعوب الشرق الاوسط في الفترة الحديثة معروفة تماما بما تقدمه من نظريات مؤامرة على غاية الاتقان ، وهي منمقة لتفسير كل حدث . وإن التيارات الاسلامية لتبّز الجميع في هذه اللعبة . بيد أن اللعن لا يقتصر على جانب واحد . فبالنسبة لبعض وسائل الاعلام ، بل حتى لبعض الباحثين ، في الغرب ، يبدو الاسلام منبعاً

قوياً لقوالب الخطر ، معززة الآن بالتطير المرضي ازاء «الغزو» الاسلامي المزعوم لاوربا عن طريق الهجرة وفي هذا المناخ ، يغدو مهماً بالنسبة للباحثين والمعلقين أن يحطموا هذه الصور الصوانية ، الكلانية ، عن الاخر . ومن المهم الاشارة الى تنوع ما يدعى بـ «عالم الاسلام» الذي لا يقل تنوعا عما يدعى بـ «عالم الغرب» . إن «الاسلام» ليس عالما مغلقاً ، مفصولاً ، يحكمه جوهر ثابت ، وغريب ، وهو لا يختلف في هذا عن المسيحية أو اليهودية . وإن هيمنة السياسة الاسلامية الراهنة في المنطقة ، شأن هيمنة السياسة المسيحية في اوربا في القرنين السادس عشر والسابع عشر ، ينبغي أن تفسّر ، بفعل قوى اجتماعية لا جواهر سرمدية ثابتة . وهذه هي المهمة التي يضعها الكتاب نصب عينيه .

لندن ١٩٩٥

هوامش المقدمة

١ ـ ارنست جيلنر، ما بعد الحداثة، العقل، والدين، لندن روتلج، ١٩٩٢، ص ٤ ،ص٢٢
E.Gellner, Post- modernism, Reason, and Religian, London, Routledge, 1992

٢ ـ ارنست جيلنر، المجتمع الاسلامي، كمبردج، ١٩٨٢، ص٦٦ E. Gellner, Muslim Society, Cambridge, 1983. P- 66.

٣ ـ تناولت هذه المواضيع في ابحاث مستقلة نشرت في نشرة الجمعية البريطانية لابحاث الشرق الاوسط BRISMES BULLETIN رقم ٢ :١٧ لسنة ١٩٩٠، بعنوان: الصراع السياسي حول شركات استثمار الاموال الاسلامية؛ وكذلك: الاسلام، الدولة، والديمقراطية: مفاهيم متقابلة عن المجتمع المدني في مصر، وكذلك في مجلة MERIP العدد ٩٧٩ في شهري نوفمبر/ديسمبر ١٩٩٢. Islam, the state and democracy Contrasting conceptions of civil society in egypt.

٤ ـ في الاعمال المذكورة اعلاه يدرس جيلنر عمليات الانحلال الطائفي هذه بوصفها عوامل هامة في الانتشار الشعبي للنشاط السياسي الاسلامي. لكنه، على اية حال، يفسر الظاهرة باعتبارها نابعة من مطامح ترتكز تاريخيا على «الثقافة العليا» الحضرية، وقد تحقق ذلك بفعل عمليات التحديث التي تزيل الاوضاع الطائفية المستمرة في «الثقافات الدنيا».

الفصل الاول

الشروط الايديولوجية
اللازمة لمذهب الخميني في الحكم

اكتسب مصطلح «الاسلام الاصولي» في السنوات الاخيرة رواجاً واسعاً. ويُفتَّرض بانه يشير اشارة واضحة الى شكل من الاسلام «ارثذوكسي»، نصي، تقليدي، لا مهادنات في تطبيقاته السياسية والاجتماعية مع الظروف والافكار «الحديثة» أو الغربية. وسياق استخدام هذا المصطلح هو نجاح ثورة ١٩٧٩ الايرانية في اقامة جمهورية اسلامية تستند الى «الاسلام الاصولي»، والحركات السياسية الاسلامية في بعض البلدان العربية. مثل «الاخوان المسلمين» في مصر وسوريا والحركات الشيعية في العراق، التي تسمى ايضاً حركات «اصولية»، وبمعنى عام فان للمصطلح حقاً اشارة واضحة ومفهومة: تشير صفة «الاصولية» في الغالب الاعم الى تلك الحركات والايديولوجيات التي تصر على ان جزءاً لازماً من الدين الاسلامي، اعتماد شكل من اشكال الحكم (الاسلام دين ودولة). وعلى الدولة الاسلامية ان تطبق عقائد الدين الاسلامي، وفي مقدمتها الشريعة، على

كل مناحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية. ويشكل هذا معارضة صريحة لمعظم الدول في البلدان الاسلامية التي تعمل في الغالب بوصفها دولاً علمانية تلتزم اسمياً بالاسلام. كما ان هذا الموقف موقف «اصولي» بخلاف موقف العلماء المحافظين الذين قبلوا من الناحية الفعلية بالدولة العلمانية، وبخلاف اصلاحيين مثل محمد عبده (١٨٤٩ـ١٩٠٥)، سعوا الى تجديد الاسلام باشكال تنسجم مع الدولة الحديثة والاقتصاد الحديث من اجل ضمان «الرقي» للبلاد الاسلامية[1].

وفي حدود الاستخدام المطروح هنا بخطوطه العامة يكون لمصطلح «الاصولية» معنى واضح بهذا القدر او ذاك، مع انه ينبغي التأكيد على ان «الاصولية» بهذا المعنى لا تنطوي بالضرورة على اتجاهات ايديولوجية متماثلة خارج الارضية المشتركة اعلاه. ولكن مصطلح «الاصولية» يطرح معضلات بقدر ما فيه من دلالات العودة الى نوع من الاسلام الاصيل او الجوهري.وكما سنرى، فان كل الحركات التي تسمى اصولية تستند الى نموذج خاص من التاريخ الاسلامي المبكر، هو فترة الرسول وخلفائه الراشدين. ولكنها من هذه الناحية لا تختلف عن كل من دعوا في العصر الحديث الى تجديد الدين، مثل المُصلح عبده الذي ورد ذكره ومن ساروا على خطاه، الذين شددوا ايضاً على امثلة وعقائد هذه الفترة المبكرة من التاريخ الاسلامي، رغم انهم يتوصلون الى استنتاجات مغايرة فيما يتعلق بتنظيم الدولة والمجتمع في يومنا هذا.

وبالطبع فان جزءاً هاماً من اي اصولية هو الاصرار على مركزية القرآن واحاديث الرسول، وهذه نقطة اخرى يشترك فيها كل المفكرين والاصلاحيين الحديثين الذين يخلصون ايضاً الى استنتاجات مغايرة لاستنتاجات «الاصوليين». فالنصوص تسمح دائماً بتنوع التفسيرات. ولكن هناك مضماراً كاملاً في الدين الاسلامي، هو الآخر مضمار «اصلي». ذلك ان الدين الاسلامي، كما عُرف ومورس على امتداد قرون

من الزمان، استند الى القرآن واحاديث الرسول ومثاله (السنة) واحاديث ومثال خلفائه الراشدين ليبني منظومة (او منظومات متكاملة) من الشرع واللاهوت. ويعترف «اصوليون» حديثون بالبعض من «اصوليي» الاسلام هؤلاء ويحترمونهم، ولكن غيابهم يكاد يكون تاماً في نموذج ايديولوجياتهم وخطاباتهم. وسأعود الى هذه النقطة لاحقاً.

ثمةاحساس كل اسلام فيه اسلام اصولي (لربما باستثناء بعض الهرطقات المتطرفة) بمعنى ان مصدره وصلاحيته النهائيين هما المصادر القانونية المعترف بها للقرآن وسنة الرسول (وتقاليد الائمة الاثني عشر في حالة الشيعة)[٢]. ولكن البناء الذين يشيدونه من هذه «الاصول» يمكن ان يختلف اختلافاً واسعاً. والمفارقة ان الاصرار على وحدة الدولة والدين، الذي يتسم به الاصوليون الحديثون، هو ايضاً، على مستوى من المستويات (المستوى النظري)، عقيدة مشتركة في كل اسلام (لربما باستثناء ميول صوفية معينة وبعض «التحريفيين» الحديثين)[٣]. ولكن على امتداد قرون الاسلام بعد محمد وخلفائه الراشدين لم يكن الدين والدولة موحدين الا في النظرية: في الممارسة، كما سنرى، كان هناك تمايز واضح، وهو وضع قَبَل به العلماء وقاموا بترشيده. وفي غالبية الدول الحديثة في البلدان الاسلامية اصبح هذا التمايز الواقعي de facto تمايزاً قانونياً de jure من حيث ان تطبيق الشريعة يقتصر صراحة على الاحوال الشخصية والعائلية في حين ان كل شؤون الدولة والمجتمع تنظمها شرائع قانونية علمانية. وهذا التمييز، سواء كان واقعياً او قانونياً هو الذي اعلن «الاصوليون» الحديثون نضالهم ضده. ومن هذه الناحية فان ما تتسم به«الاصولية» الحديثة هو ليس موقفاً مذهبياً مشتركاً يميزهم عن المفكرين الاسلاميين الاخرين بقدر ما هو موقف سياسي يتخذونه ضد حكومات بلدانهم وحكامها.

وباصرارهم على أسلمة المجتمع والحكم أسلمة صارمة (وينبغي التأكيد على انه ليس من الواضح ابداً ما يعنيه ذلك بالتفصيل المؤسسي)، يمثل الاصوليون الحديثون خروجاً عن التقاليد السياسية او الاحكام الاسلامية وليس استمراراً لها. ومما يؤكد هذه القطيعة حقيقة ان الجماعات الاسلامية الحديث تعمل ايديولوجيا وسياسياً في اطار الدولة القومية الحديثة والمفاهيم السياسية المرتبطة بها.

ويختلف مذهب الخميني في الحكم الذي سيكون محور هذا المبحث، بشكل متميز تماماً، كما سنرى، عن «الاصوليات» الاخرى، ولكنه يقدم مثالاً جيداً على الطبيعة التجديدية للاصولية الحديثة. وسأحاجج بان «اصولية» الخميني اصولية اشكالية من حيث انها، اذ تستند الى مصادر واشكال تعليل تقليدية، تتوصل الى نتائج جديدة للغاية وان هذه النتائج لا تكون ممكنة وموثوقة الا اذا اضفنا الافتراض (الوارد ضمناً في عمل خميني) بوجود دولة قومية حديثة ولها شكل محدد من السياسة. ولكي تكون هذه المحاججة فعالة سأتابع، اولاً، النقاش الذي بدأ في الفقرات التمهيدية بهدف دراسة انواع من الافكار الاسلامية حول الدين والدولة، التي ستوفر بذلك خلفية لتمييز «اصولية» الخميني عن افكار اسلامية سابقة واشكال اخرى من «الاصولية» المعاصرة على السواء.

وكما ذكرنا سابقاً فان المرجع التاريخي الاساسي لـ«الاصوليين» المعاصرين هو اسلام محمد وخلفائه الراشدين (٦٣٢ ـ ٦٦١) في مجتمعهم المديني، او ما يمكن تسميته الفترة «الكاريزمية» charismatic من الاسلام. فكل الايديولوجيات الحديث، سواء أكانت «اصولية» مثل الخمينية والاخوان المسلمين او اصلاحية مثل ايديولوجيا محمد عبده او حتى تحريفيين revisionists مثل علي عبد الرازق (انظر الهامش رقم٣)، يتفقون على ان هذا هو الاسلام الاصلي الحقيقي وان طريق الاسلام للمضي قدماً الآن هو احياء مبادئ الحق والعدالة التي حملها.

ولكن ثمة هنا اختلافاً اساسياً بين السنة والشيعة من حيث ان الشيعة يماهون هذا النقاء الاصلي مع محمد وخليفته الرابع علي، ويرفضون الخلفاء الثلاثة الاوائل الذين سبقوا علياً بوصفهم مغتصبين. ويقترن بهذا الاختلاف فارق آخر يتصل بمبدأ القيادة (الامامة) وعلاقته بالمجتمع، كما سنرى ادناه.

لننتقل الآن الى مسألة الدين الاسلامي والمجتمع في ظل دول سلالية مثل الدولة الاموية (٦٦١ ـ ٧٥٠) والدولة العباسية (٧٥٠ـ١٢٥٨). فلقد كانت هذه تشتمل على فترات من توسع الامبراطوريات الاسلامية وتوطد اركانها، و«عصور ذهبية» من ازدهار الحضارة والفنون والعلوم والفلسفة. كما تشتمل على فترات بناء، وتأصيل اللاهوت والشرع الاسلاميين. وهناك مجموعات معقدة من المواقف «الاصولية» ازاء هذا النمط من الدين والمجتمع. فهو من الناحية السلبية يمثل اعتماد الدولة المتزايد على اساليب وطرائق في الحكم مستمدة من الامبراطورية الفارسية قبل الاسلامية. واصبح الخلفاء في الغالب ملوكاً دنيويين. ولم يكونوا أئمة وخلفاء الرسول الا بالأسم واللقب، وفي ذلك حافظوا على سيادة الدين الاسلامي وقاموا شكلياً بفرض اركانه وحمايتها. وهذا التمييز بين الدين والدولة، على وجه التحديد، هو الذي يندبه الخميني وغيره من الراديكاليين الحديثين عندما يعلنون الاسلام ديناً ودولة. ولكن علماء الدين والفقه في تلك الفترات الديناميكية قَبلوا في الغالب بدولة زمانهم على انها دولة اسلامية تمثل وحدة الامة الاسلامية وقواها، ولدى «التيار الرئيسي» من العلماء السنة اعتقاد مماثل حتى هذا اليوم. والحق ان الصياغات المرجعية للاهوت الاسلامي تحققت، وان مدارس الشرع الرئيسي الاربع تأسست في زمن العباسيين. وهذا، من حيث الاساس، هو الاسلام كما نعرفه، ويجب ان يشكل جزءاً من اصول اي «اصولية»[٤] ولكن هذه، عند «الاصولي» الراديكالي المباشر، مساحة يكتنفها الابهام.

ويكون الامر سهلاً للشيعة حيث يستطيعون ان يرفضوا معظم ذلك بوصفه «سنية» غريبة. فان أئمتهم ومشرعيهم، وفي مقدمتهم جعفر (توفي في عام ٧٦٥)، الامام السادس، عاشوا في هذه الفترة ولكنهم لم يكونوا منها. وانهم طوروا لاهوتاً وشرعاً مستقلين (رغم تأثرهم البالغ بالاختمار الفكري في ذلك العصر). ولكن لدى الشيعة ايضاً دولهم السلالية، ولا سيما الدولة الصفوية (١٥٠٠ - ١٧٢٢) (مزيد حول ذلك فيما بعد) التي احتضنت بعضاً من علمائهم البارزين. ومن هذه الناحية فان الراديكاليين الشيعة غير الكهنوتيين، وفي مقدمتهم علي شريعتي اتخذوا موقفاً ثابتاً في رفض الدول السلالية السنية والشيعية (وضع شريعتي تشيع الشهداء والاولياء في مواجهة تشيع الصفويين) (شريعتي، ١٩٧٩). ومن الاصعب بكثير على الاصوليين السنة ان يتخذوا موقفاً واضحاً: شجب الطاغوت اللاديني في سياق، يواجهه احتفاء بالمنجزات العظيمة لهذه الدول في المجالات العسكريةوالحضارية والثقافية. وما من سني متدين يستطيع ان لا يعترف بواحد أو كل العلماء الشرعيين واللاهوتيين العظام أو أن لا يحترمهم، مثل الشافعي (٧٦٧ - ٨٢٠) أو ابو حنيفة (توفي في عام ٧٩٨) او الغزالي (١٠٥٨ - ١١١١).

ولكن مساهمات هذه الشخصيات في الاسس الشرعية والروحية للاسلام لم تتضمن مذاهب سياسية مناسبة لنضالات الزمن الحاضر. وان عناصر العمل السياسي الايجابي للجماعة community، التي كانت حاضرة في الاسلام الكاريزمي المبكر (كما يظهر في التقارير الحديثة) تحولت بحلول العصر الوسيط الى مجرد شكليات: فالشورى التي غالباً ما تذكر بوصفها من المؤسسات «الديمقراطية» للاسلام لم تُمارَس (اذا كانت تمارس اصلاً) في الدول الاسلامية الا كاستعراض او من باب الشكليات، والاجماع الذي كان في الاصل اجماع الأمة سرعان ما اصبح اجماع العلماء الكبار ولكنه نادراً ما كان يُعلَن في شؤون الدولة الا بطلب

من السلطة، و«الامر بالمعروف والنهي عن المنكر»، الذي كان ملزماً لكل مسلم ويمتد الى ممارسة الرقابة على افعال الامراء والقادة سرعان ما اصبح يقتصر على مجال الحياة الخاصة والمجال المراسيمي فيما تراجع عن امور الدولة، مع تبرير ذلك تبريراً واقعياً بفكرة «العجز». وهذه العناصر والمبادئ على وجه التحديد هي ما يدافع عنه الاصوليون والاصلاحيون الحديثون على السواء بوصفها تشكل اسس الاسلام الديمقراطية او الشعبية. ويقرون، بهذا القدر او ذاك من الصراحة، بان هذه المبادئ قد تراجعت خلال الشطر الاعظم من التاريخ الاسلامي. ولكنهم في الغالب يلتزمون جانب الصمت حول الحقيقة الماثلة في ان مؤسسي اللاهوت والفقه الاسلاميين الكبار، سلّموا، في الغالب، بهذه الحالة وكانوا احياناً يبررونها في مذاهبهم. وان الصراعات الفكرية والمذهبية الكبرى في الفترة العباسية الاولى، التي زجت بعض العلماء، وخاصة احمد بن حنبل (٧٨٠ ـ٨٥٥)، في مواجهات مع الدولة، لم تكن حول قضايا شرعية الحكم السياسي بل دارت حول مبادئ لاهوتية، وبالدرجة الرئيسية حول مسألة «خلق» القرآن. وكان الصراع بين تكتلات متباينة من المفكرين ، شارك فيه الخلفاء وبلاطاتهم منصبين هذا الطرف او ذاك على انه هو «الارثوذكسية»: ويبدو ان العلماء نظروا الى الدولة نظرة واقعية، اي انهم واتباعهم كانوا عاجزين عن تغييرها (هذا اذا كانوا يريدون تغييرها) وان الهدف السياسي الاسمى في تلك الاوضاع كان الحفاظ علي وحدة الامة الاسلامية وسلامتها. دعوني اوضح أكثر.

ان صورة الفكر السياسي الاسلامي التي تظهر من السجل التاريخي صورة تضفى على وحدة الأمة الاسلامية فيها قيمة عليا. ومن اجل هذه الغاية فان تخريب هذه الوحدة بالهرطقة او العصيان يُعد شراً مستطيراً. وكان الملوك السلاليون (خلفاء أو سلاطين) وبطاناتهم وعمالهم لا يلتزمون عموماً بالعقائد الاسلامية في سلوكهم الشخصي او في امور

الحكم. ولكنهم كانوا في الغالب يدافعون عن سمو الدين لاسلامي ويشجعون الالتزام باركانه فضلاً عن تطبيق الشريعة، من خلال عمالهم وقضاتهم الدينيين، في الاحوال المدنية والشخصية، وبحدود متفاوتة، في معاقبة الجريمة. غير انهم لم يكونوا يطبقونها دائماً في امور الدولة مثل تحديد الضرائب. اي ان الشريعة كانت من بعض النواحي ملزمة للرعية ولكنها نادراً ما كانت ملزمة للحكام. والعلماء، بقدر ما كانوا يقرون بهذا الوضع ولديهم المكانة والقوة الكافيتان لرفضه، قصروا انفسهم مع ذلك على وعظ امرائهم حول الفضيلة والعدل، وبيلاغة احياناً كانت تدفعهم الى ذرف دموع الندم والتوبة(٥). ولكن هذا الاستنكار قلما بلغ حد الشجب العلني ناهيكم عن الدعوة الي العصيان فلقد أعتُبر انه مادام الامير مسلماً ويصون وحدة الأمة ويذود عنها فان الولاء له حق على الاخرين. والجانب الآخر في المواقف السياسية للمسلمين المؤمنين ان بعضهم حاول ان يتجنب قدر الامكان اي تعامل او صلة بالدولة والسلطة خشية جرهم الى اعمال منكرة او اجبارهم عليها.

اي مواقف نجدها بين راديكاليينا السنة المعاصرين ازاء هذه الجوانب من تاريخ الفكر الاسلامي؟ الصمت، في الممارسة العملية. ان كبار الفقهاء وعلماء اللاهوت معترف بهم كجزء من التراث الاسلامي. وان النظم القانونية التي اقاموها مقبولة في الغالب بوصفها شرعاً اسلامياً (رغم ان اصلاحيين مثل عبده وراديكاليين مثل الاخوان المسلمين على السواء، سعوا الى اعادة فتح باب الاجتهاد(٦) لاصلاح الشرع وتطويره). ولكن الاصلاحيين والراديكاليين على السواء لا يستندون الى هذا «التراث» الا بقدر قليل للغاية من الناحية الايديولوجية. والمنابع الايديولوجية الرئيسية التي استندوا اليها داخل الاسلام هي القرآن وسنة الرسول(٧) وأمثلة الجماعة الاولى في ظل الخلفاء الراشدين. وان الاشارات الى علماء اللاهوت والشرع في العصر

الوسيط، حيثما ترد في الكتابات الحديثة، تكون، عادة، تضخيمات لموضوعات الاسلام المبكر في كتاباتهم. او تُذكر امثلة على تحدي السلطة في سبيل الاستقامة الدينية من قبل بعض هذه الشخصيات في العصر الوسيط، وابرزها امثلة ابن حنبل والتقليد الحنبلي، وخاصة ابن تيمية (١٢٦٣ - ١٣٢٨)، الذي سيبحث الآن. اذن، يبدو ان الاصوليين السنة انتقائيون للغاية في عناصر الاسلام التي يستخدمونهاك «اصول»، فتكون نتيجة ذلك ان اسس الاسلام اللاهوتية والشرعية، التي ارسيت في العصر الوسيط، في الوقت الذي لا تُرفض فيه فانها مع ذلك تُنحى جانباً. وسبب هذا الصمت ان النضال الاسلامي الراديكالي الحديث نضال ضد دولهم المعنية يستهدف مؤسسات الحكومة الاسلامية، وان اعمال العصر الوسيط لا تستطيع ان تقدم الكثير في هذا النضال، لأن مذاهبها السياسية، بقدر ما كانت تطرح بصراحة، كانت مذاهب مستكينة من الناحية الفعلية ولم تكن مسألة شرعية الدولة تثار أبعد من الشرط البسيط لدولة اسلامية شكلياً. وكانت المسائل التي تستحوذ على اذهانهم هي مسائل الايمان والعقيدة؛ وحين كانت الدولة تحاول الاملاء في هذه الامور، كان العلماء الاتقياء واتباعهم يقاومون الدولة ويتصدون لها، ولكن بلا عصيان على الاطلاق. وفي امثلة ابن حنبل والتقليد الحنبلي عبرة من هذه الناحية، وعدة نواحي اخرى.

فلقد كانت مواجهة احمد بن حنبل مع السلطة حول اعلان الخليفة المأمون لمذهب «خلق» القرآن بوصفه الارثذوكسية الرسمية. (الرأي القائل بان القرآن شيء من خلق الله على الضد من الرأي الذي ساد فيما بعد، بأن القرآن كان نَفَس الله وكلامه المباشر. ولهذين الموقفين نتائج مذهبية لأن ما يترتب على الموقف الاول هو ان القرآن مفتوح للتفسير والاجتهادات في حين ان الموقف الثاني يفرض قبولاً حرفياً للنصوص، وهي حرفية ترتبط بالمدرسة الحنبلية ارتباطاً وثيقاً حتى

هذا اليوم). وحاول المأمون والخليفتان اللذان جاءا بعده ان يفرضوا هذه الارثذوكسية وطالبوا جميع علماء الدين بالموافقة عليها. وانبرى ابن حنبل (في التأريخات اللاحقة على الاقل) بوصفه ابرز المقاومين، الامر الذي عرَّضه الى السجن و«المحنة» على ايدي الخليفة وانصاره المذهبيين(٨). وفي هذه المحاكمة الشهيرة تاريخياً على غرار محاكم التفتيش دافع ابن حنبل عن موقفه بشجاعة وصلابة كبيرتين. ونتيجة لذلك عانى وطأة السجن المتواصل وسوء المعاملة حتى «اعاد» الخليفة المتوكل فرض المذهب السني في عام ٨٤٧ فأفرج عن ابن حنبل وعاش مكرماً ما تبقى من سنوات حياته.

وتعرض ابن تيمية ايضاً الى السجن والحرمان في مرحلة من حياته بسبب مواجهة خاضها مع السلطة الاميرية التي ناصرت خصومه الشيوخ الصوفيين. فعملاً بالتقليد الحنبلي الحقيقي دافع ابن تيمية عن الارثذوكسية الحرفية ضد ما اعتبره ممارسات صوفية متحللة ومارقة، كانت محاطة حينذاك برعاية اميرية. ولكن الراديكاليين الحديثين لا ينتصرون لابن تيمية بسبب هذه الواقعة. وان واقعة اخري، هي فتواه ضد المغول، توفر مرجعاً تاريخياً وسابقة تاريخية لتشكيك الراديكاليين الحديثين في الهوية الاسلامية للحكام المسلمين اسمياً. فلقد طُلب من ابن تيمية ان يصدر فتوى حول ما اذا كان حكام ماردين (في تركيا الآن) المغول الذين اعتنقوا الاسلام، يمكن ان يعتبروا مسلمين حقيقيين. فأفتى بانهم لا يمكن ان يعتبروا مسلمين لأنهم في ممارساتهم في الحكم يخلطون الشريعة الاسلامية بالياسا Yasa، شرعة المغول. ولهذه الفتوى مدلولات حاسمة في القضايا السياسية الحديثة: فالحكام الحديثون الذين لا يتبعون الشريعة او يطبقونها بصرامة، لا يكونون بمقتضاها مسلمين حقاً. ومثل هذه الفتوى نادر في التاريخ الاسلامي. فان تكفير مسلم يعلن اسلامه خطيئة كبرى وما كان ابن تيمية ليصدر مثل هذه

الفتوى الا لأن المغول كانوا اعداء مرهوبين وقاهري الامراء المماليك واراضيهم التي كانت موطنه. وهو بالتأكيد لم يمد هذه الادانة لتشمل سلوك وحكم امرائه المماليك انفسهم الذين لم يكونوا دائماً الاشد تمسكاً بالسير على الصراط المستقيم.

لقد عُرفَت المدرسة الشرعية/اللاهوتية الحنبلية في مراحل مختلفة من تاريخها بتمسكها الصارم بالارثدوكسية النصية وكونها أبعد المدارس الشرعية السنية الاربعة عن المهادنة مع المذاهب الصوفية او الشيعية او ممارساتها (رغم انه ينبغي التأكيد على انه ما من فرع من فروع الاسلام أفلت تماماً من الوقوع في درجة معينة من التماس مع الصوفية التي اصبحت شكلاً هاماً من اشكال التنظيم الدني ابتداء من اواخر العصر الوسيط حتى مطلع قرننا الحالي). وارتبطت الحنبلية في الازمنة الحديثة بحركات تعمل من اجل تجديد وتنقية الاسلام من الزوائد الشعبية و«المتفسخة». ويتجلى نفوذها واضحاً في الاتجاه السلفي المحافظ بين دوائر ضمن المؤسسة في بعض البلدان العربية خلال العقود الاولى من هذا القرن. ولكن ابرز مظاهرها الحديثة كان الحركة الوهابية في الجزيرة العربية والحركة الطهرانية المتزمتة التي ارتبطت بصعود آل سعود الى السلطة الملكية.

وبسبب سجل الحنبلية التاريخي وتجلي مظهر التطرف فيها حديثاً فقد أدُّعي أنها اتجاه «راديكالي» في الاسلام السني، انها مقابل سني للراديكالية الشيعية التي تكللت بالثورة الايرانية ومن اهداف هذا المبحث، الجدال بان الاسلام « الاصولي» الحديث وخاصة الخمينية، يمثل خروجاً راديكالياً عن التيار الرئيسي للفكر السياسي الاسلامي. ولهذه الغاية علي ان ابين ان التقليد الحنبلي لا يشكل نَسَباً ينحدر منه الاسلامي الراديكالي الحديث في تحدي شرعية فصل الحكم في الواقع de facto عن الدين، وهو بالتأكيد لا يشكل موازياً لولاية الفقيه عند

خميني. فالحنبلية لا تطرح اي مطالب بمؤهلات خاصة لكي يضطلع الفقيه بدور حاكم، يظهر احمد بن حنبل في السجل التاريخي عالماً ورعاً شجاعاً عُرف ببراعته في جمع وتحقيق حديث الرسول. وكما رأينا فان مواجهته مع الخلفاء المتعاقبين وفلاسفة بلاطهم حدثت من خلال رفضه الموافقة علي مذهبهم في «خلق» القرآن. والدلالة السياسية لهذا الرفض دلالة واضحة: ليس لأمير المؤمنين (لقب الخليفة) سلطة الافتاء في امور الدين والعقيدة. ومن واجب كل مؤمن، وخاصة العالم، ان يتمسك بمصادر القرآن التشريعية والسنة، وان يمارس اجتهاده ويُعمل عقله في الحكم على توافق اي مذهب او عقيدة مع هذه المصادر. وقرر ان المذهب القائل بخلق القرآن يكون، وفق هذه المعايير، بدعة وهرطقة وعلى كل المؤمنين مقاومته. ولكن ينبغي ان يُلاحظ ان تحدي الخلفاء في امور الدين لا يمتد الى تحدي سلطتهم كحكام او مشروعية حكمهم، بل ان ابن حنبل، على العكس من ذلك، واصل التشديد السني العام على الحفاظ على وحدة الامة وتجنب اي اقوال او افعال من شأنها ان تؤدي الى الفتنة او العصيان. وذهب الى ان الولاء للامير واجب، بصرف النظر عن صفاته الاخلاقية، اذا كان مسلماً ويحمي مؤسسات وشروط الالتزام الاسلامي. وفي مؤلفه «كتاب السنة»، قال الآتي عن الولاء للامير:

«والجهاد قائم مع الأئمة برروا او فجروا. ولا يبطله جور جائر ولا عدل عادل. والجمعة والعيدان والحج مع السلطان وان لم يكونوا بررة عدولاً اتقياء. ودفع الصدقات والعشر وقسمة الفيء، من دفعها اليهم اجزأت عنها براً او فاجراً»

(مقتبس في انسايكلوبيديا الاسلام، Encyclopaedia of Islam, P.276)

والشرط الوحيد لوقوف المسلم ضد اميره هو اذا أمره الامير بارتكاب معصية. ولكن هذه المقاومة يجب ان لا تذهب الى حد العصيان.

وكان ابن تيمية نداً لسلفه الفكري في الشجاعة والثبات دفاعاً عن

الدين ضد ما كان يعتبره بدعاً وهرطقات، فتعرَّض نتيجة ذلك الى الاضطهاد والابعاد على ايدي الامراء الذين احتضنوا خصومه اللاهوتيين. ولكن مذهبه فيما يتعلق بالولاء للامراء المسلمين مطابق تقريباً لمذهب ابن حنبل. وفي كتابه «السياسة الشرعية» كرس فصلاً لحقوق وواجبات الامام (معظم الكتاب مكرس للعقاب والضريبة) مستمدة من القرآن وسنة الرسول وممارسات خلفائه الراشدين. وخفف المبادئ الدينية بمراعاة حقائق السلطة (على سبيل المثال، لدى تعيين قائد عسكري فان الامام الذي يواجه الخيار بين رجل مؤمن ولكنه ضعيف وآخر قادر ولكنه متحلل في التزامه الديني، عليه ان يختار الثاني).

ولكن هذه المبادئ والامثلة على واجبات الامام وسلوكه المنشود كانت نظرية بالكامل تقريباً فيما يتعلق بالامراء العسكريين المماليك في زمنه. وبصورة واقعية تماماً لم يبذل ابن تيمية اي محاولة لاصلاحهم او معارضتهم ذاتهم فقد كان همه نقاء المعتقد وليس نقاء الحكم. وفيما يتعلق بالحكم قضى بطاعة وولاء سائر المؤمنين الا في ارتكاب المعصية، وذلك بلغة مطابقة تقريباً للغة ابن حنبل. وكما رأينا فإن موقعه الخاص بوصفه بطلاً تاريخياً عند الراديكاليين الحديثين يعود بالكامل الى أحكام فتواه ضد المغول الذين كانوا اعداء امرائه المماليك.

ويبدو ان ابن حنبل وابن تيمية على السواء امتثلا للنمط السني العام في التأكيد على وحدة الجماعة وسلامتها، واستنكار العصيان والفتنة. وفي ضوء سجلهما الذي يشهد لهما بالصلابة دفاعاً عن الدين يكون واضحاً انهما لم يكونا يحملان هذه الآراء عن انتهازية او تزلفاً للسلطات وانما عن ايمان صادق.

لنعد الآن الى مظهر احدث عهداً من مظاهر العمل الحنبلي، هو الوهابية في الجزيرة العربية. فلقد كان محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ - ١٧٩٢) عالماً من نجد دعا الي تنقية الاسلام مما اعتبره زوائد هرطقية

وسحرية. وكان في ذلك يخوض معركة مماثلة لمعركة سلفه الحنبلي، ابن تيمية، سوى انه يخوضها الآن في سياق تفكك السلطة المركزية وضعفها.

وكان بمقدور زعيم محارب وطموح ان يمارس السلطة المطلقة على ارض مستعد للدفاع عنها. وتحت رعاية مثل هذا الزعيم، وهو محمد بن سعود، نشر ابن عبد الوهاب رسالته[٩]. فكان حلفاً شديد الفاعلية عبأ مشايخ نجد وقبائلها ضد مؤسسة مكة السياسية ـ الدينية فضلاً عن تحشيدهم ضد عملاء الامبراطورية العثمانية ووكلائها. وقد هُزمت الرسالة الوهابية ودعاتها لبعض الوقت على يد السلطة العثمانية (خلال الشطر الاعظم من القرن التاسع عشر). ولكن تأثيرها استمر لا في الجزيرة العربية فحسب بل وفي بقاع كثيرة من العالم الاسلامي تمتد حتى غرب افريقيا وملايو حيث حملها حجاج من اهل المعرفة راعهم ما آل اليه الاسلام في بلدانهم التي تطور فيها بانماط شديدة الهرطقة والتوفيقية، بعيدة تماماً عن القرآن والسنة. وفي مطلع هذا القرن قام امير مقتدر وطموح من امراء آل سعود، هو الامير عبد العزيز، باحياء الدعوة الوهابية وعبأ قوى المؤمنين بها تحت رايته. وقد آزر كثيرون عبد العزيز لا بوصفهم قطاعات قبلية وانما كأفراد ناصروه حتى على الضد من الولاء للقبيلة. وعرفت هذه الحركة باسم حركة الاخوان[١٠]. وعمد عبد العزيز الى توطين الاخوان في «هجر» حيث عاشوا حياة زاهدة وفق احكام العقيدة، وكانوا دائماً مستعدين للجهاد دفاعاً عنها. وكان لعبد العزيز فيهم قوة مرهوبة استخدمها اولاً لفرض سلطته المطلقة على نجد ثم شن حملة من مركزها في الرياض ضد قوات وعملاء العثمانيين وشريف مكة. وكان البريطانيون، في سعيهم لاخراج الاتراك من البلدان العربية، يدعمون عبد العزيز وشريف مكة على السواء، يدعمون الاول لما اثبته من قدرة عسكرية وسياسية، والثاني لمكانته الدينية المفترضة في العالم الاسلامي (اتضح انها كانت مكانة مبالغاً فيها الى حد بعيد).

وفي النهاية تمكنت قوات ابن سعود من احتلال مكة وطرد الشريف وبطانته، فكان ذلك سبباً لجزع البريطانيين الذين كانوا يمدون الجانبين على السواء بالمال والسلاح (سلّم البريطانيون بالوضع ثم توّجوا نجل الشريف ملكاً على سوريا وعندما طرده حلفاؤهم الفرنسيون توجوه ملكاً على العراق). وكان للبريطانيين دين كبير على ابن سعود في المملكة التي أسسها باسم العربية السعودية، وظلت بعد نهاية الحرب العالمية الاولى شديدة الاعتماد مالياً وعسكرياً على قوة بريطانيا. وكان ابن سعود يعقد في ذلك كله مهادنات ومساومات مع حماته البريطانيين، الامر الذي لم يكن يروق لمحاربيه الزاهدين. فلقد كان التحالف مع الكفار ومخالطتهم عملاً بغيضاً بما فيه الكفاية ولكن ما اوصلهم الى حدود صبرهم كان التجميد الذي فرض على مواصلة الجهاد (مبرر وجودهم) على حدود العراق والكويت اللتين اصبحتا محميتين بريطانيتين. واندلع نزاع مسلح في نهاية المطاف بين ابن سعود ومجاهديه فكانت معركة انتصر فيها لتسفر عن تشتت حركة الاخوان وقصم ظهرها. ولكن الدولة والمجتمع اللذين انبثقا بوصفهما العربية السعودية، اتسما بالارثذوكسية النصية المتزمتة للوهابية وما زالا مطبوعين بها رسمياً حتي هذا اليوم.

ولربما كانت حركة الاخوان اول «الاصوليات» الحديثة، مصرة على وحدة الدين والدولة. وقد نُظر اى الدولة التي أسسها ابن سعود في هذا الضوء ولكن مستلزمات الدولة والعلاقات الدولية كانت تقتضي مساومات معينة لم تكن مقبولة للاتباع المتدينين. وفي النهاية اعيدت ثنائية الدولة - الدين في الدولة السعودية ولكنها قَدَّمت للدين من التنازلات والامتيازات اكثر مما قدمته اي دولة حديثة في بلد عربي (حتى قيام الثورة الايرانية). فالشريعة معتمدة رسمياً، بما في ذلك القانون الجزائي، وفروض الدين الاسلامي في الصلاة والصيام ملزمة

رسمياً، وقاعدة الحجاب - برقعَة المرأة وعزلها في الحياة العامة - هي القاعدة المتبعة، وما الى ذلك. ولكن تطبيق الشرع على الدولة وسياستها الاقتصادية وادارتها او على السلوك الخاص للعائلة المالكة الضخمة وغيرها من العوائل القوية ما هوالا ادعاء مفضوح من الناحية العملية. ولهذا السبب لا تنجو الدولة السعودية من غضب «الاصوليين» الحديثين. وقد يتخذ بعض «المعتدلين» والعمليين سياسياً من قادة الاخوان المسلمين موقفاً ودياً من الدولة السعودية (وخاصة بالنظر لسخائها المالي) ولكن هذا الموقف لا يمتد الى الكوادر المتشددة التي ترى سبباً اكثر وجاهة للتعاطف مع ايران ومع المتزمتين الاسلاميين الذين يتحركون في الخفاء داخل العربية السعودية.

لقد بينا ان الوهابية، على الاقل بتمظهرها في حركة الاخوان، يمكن ان تُصنف في عداد «الاصوليين» الحديثين من حيث اصرارها على وحدة الدين والدولة في الاسلام. ولكنها تختلف، من ناحية حاسمة، عن الايديولوجيات الراديكالية التي نشأت وازدهرت بين فقراء المدن والطبقات الوسطى «التقليدية» في مصر (الاخوان المسلمون) او الفئات المقابلة لها ذات الارتباط بقطاعات من رجال الدين في ايران. وكان «الاخوان» ينظرون الى الاسلام والسلطة الاسلامية نظرة واضحة من منطلق نموذج قبلي، وكان ابن سعود عندهم زعيماً ذا كاريزما دينية. وهذا نوع من السياسة ابسط واكثر مباشرة بكثير من سياسة «الامة» و«الدولة القومية» التي سأحاول ان ابين افتراضها لدى الايديولوجيات «الاصولية» الحديثة، وخاصة لدى الخميني وشريعتي. وللمرء ان يتكهن بانه لولا تأثير العالم «الحديث» متخذاً شكل امبراطوريات استعمارية لأقام الاخوان دولة اسلامية ذات كاريزما دينية تغدو، لاحقاً دولة «عادية» (روتينية routin- ised)، الى دولة سلالية اخرى تشبه الى حد بعيد الدولة التي اقامها اسلافهم في نجد إبان القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر.

مذهب الخميني السياسي

ننتقل الآن الى مهمة تمييز مذهب الخميني السياسي عن الأفكار «الاصولية». السمة الاولى والابرز في مذهب الخميني هي ممارسته حصراً بلغة النقاشات الاسلامية التقليدية دون اي اشارة تقريباً الى مفاهيم سياسية - ايديولوجية غربية او مستوحاة من الغرب. ويتعارض هذا تعارضاً ملفتاً مع كل الكتاب الاسلاميين الحديثين، سواء اكانوا اصوليين او اصلاحيين. فحتى الاكثر «اصولية» من المفكرين الذين يرفضون الفكر السياسي الغربي في النهاية، يخوضون مع ذلك بعض معاركهم الايديولوجية علي ساحة هذا الفكر: يتبنون لغة الدولة الحديثة ونماذجها، والبرلمانات والدساتير والادارة والسياسة والتخطيط ومفاهيم الديمقراطية والمساواة والحرية والعدالة الاجتماعية. ولكن عناصر الفكر السياسي الحديث هذه، التي يجري اعتمادها ودمجها، يجب الباسها رداء اسلامياً. فعلى سبيل المثال، يعد الدين الاسلامي في بعض اعمال الاخوان المسلمين، نظرة جامعة وشاملة تتضمن من حيث الجوهر خير ما في الفلسفات والمفاهيم السياسية من عناصر، ويمتلك في الوقت نفسه الادوات الفكرية لكشف ورفض كل ما هو باطل وفاسد. خذوا اعلان «الاخوان المسلمين» القائل بان «الاممية والقومية والاشتراكية والرأسمالية والبلشفية والحرب وتوزيع الثروات والعلاقات بين المنتج والمستهلك وكل ما له صلة بهذه المواضيع ... التي شغلت قادة الدول وفلاسفة المجتمع - نعتقد ان الاسلام اخترق هذه كلها في الصميم. واوجد الاسلام للعالم النظام الذي يمكن للانسان من خلاله ان ينعم بالخير ويتفادى الاخطار والكوارث». (مقطع يقتبسه ميتشل Mitchell، ١٩٦٨، ص ٢٣٣).

ويطلق كتّاب اسلاميون اخرون مثل علي شريعتي، ادعاءات مماثلة حول شمولية الاسلام وتفوقه على الفكر الاجتماعي والسياسي الغربي.

وسيُبحث هذا بصورة أكمل في مرحلة لاحقة من هذا الفصل. وخميني، كما سنرى، ليس لديه ادعاءات او اشارات الى الفكر الغربي. فهو يكتب كما لو أن هذا الفكر لا وجود له.

العامل الاساسي الآخر الذي يميز الخميني عن «الاصوليين» الآخرين، وخاصة السنة منهم، هو مفهوم قيادة الأمة الاسلامية، مسألة الامامة.

ومنذ صدر الاسلام كانت هناك امثولتان متميزتان لـ «المجتمع الصالح»: امثولة تدور حول المجتمع ذي الادارة الذاتية والاخرى حول القائد الكاريزمي. وقد حدد مونتغمري وات Montgmery Watt (١٩٧٣، صص ٣٤ - ٣٧) في معرض الكتابة عن الاسلام المبكر، طابع المذهب «الخارجي» من زاوية تشديده على الجماعة الكاريزمية charismatic community وحدد طابع التشيع من زاوية السعي الى مشروعية الحكم لسليل من بيت علي لديه مايفترض من كاريزما النسب، وكلاهما على الضد من الدولة السلالية حديثة النشأة. ويمكن تشخيص انقسام مواز على وجه التقريب بين الراديكاليين الحديثين، يبدو انه يتطابق بهذا القدر او ذاك مع انقسام السنة والشيعة. فالراديكاليون السنة، مثل الاخوان المسلمين، اذ يعلقون اهمية بالغة على القيادة، لا يحددون شروطاً للقيادة بمعايير النسب او المرتبة المؤسسية. فالقائد ينبغي ان يكون متضلعاً في العلم وعادلاً وبصفته هذه يكسب تأييد الجماعة. ولكن هذه المؤهلات لا تُرتبط بمكانة مؤسسية مثل مكانة علماء الازهر. اذ ان هؤلاء يعتبرون في الغالب متواطئين، محافظين وخنوعين، مع سلطة اليوم، وان قادة الحركة السنية الراديكالية، جاءوا، ما خلا استثناءات قليلة، من خارج المراتب المؤسسية للعلماء، على النقيض من نظرائهم الشيعة. ومسألة القيادة على اهميتها عند الشيعة لا تُطرح بوصفها مشكلة مذهبية. وبخلاف ذلك يدور مذهب ولاية الفقيه عند خميني، بحكم عنوانه نفسه، حول مسألة قيادة الدولة الاسلامية، التي تناط بالفقيه العادل، دونما اي شك في انبثاقه

من المراتب العليا للمؤسسة الدينية. وكما سنرى ادناه فان تبرير هذا المذهب يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمذهب الامامة الشيعي.

وليست هناك وساوس ديمقراطية او شعبوية عند الخميني واتباعه، تزعزع ايمانهم بهذا المذهب. ولكن من الواضح ان مذهب الامامة يثير مشاكل للراديكاليين الشيعة «الحديثين»: كيف يمكن التوفيق بينه وبين مُثلهم الشعبية ومفهوم «سيادة» الشعب؟ لشريعتي مقال يشخص عنوانه، «الامة والامامة»، هذا التوتر ويحاول المقال حله. والحل انشائي في احسن الاحوال: الامة المستنيرة دينياً ستدرك ان قيادة الامام هي التعبير الكامل عن وحدتها وارادتها، وفي تلك المرحلة لن يكون هناك توتر بين سيادة الشعب وحكم الامام.

وينبغي ان نلاحظ مثلاً اعلى آخر من مُثُل القيادة هو مثل الامير الصالح. وعند المسلمين الاتقياء، سنة او شيعة خلال قرون من التاريخ الاسلامي، كانت الامامة والامة ذات الحكم الذاتي على السواء ضرباً من الخيال «طوباوية». فلقد كان يحكمهم خلفاء او سلاطين تسندهم زمر عسكرية وبيروقراطية علمانية. وفي هذا السياق كان اقصى ما يتمناه العلماء وغيرهم من المسلمين المتدينين امير عادل يحكم طبقاً للقرآن والشريعة.

واصبح البحث عن الامير العادل عنصراً هاماً في الانتماءات السياسية للمسلمين حتى الازمنة الحديثة. وقد جمعت الوهابية، كما رأينا، بين المثل الاعلى للامة ذات الحكم الذاتي وحكم الامير العادل في هيئة فرد من آل سعود. ولكن هذا الجمع انتهى عندما اكتسب عبد العزيز آل سعود حلفاء خارجيين وبدا انه يتنكر للمبادئ الاسلامية.

ولعل أقرب ما وصله مفكر سني حديث الى فكرة ولاية الفقيه هو مذهب الخلافة عند رشيد رضا (توفي في عام ١٩٣٥)(١٢). وفي ذلك نظر الى عودة الخلافة على انها شرط حيوي لتنظيم الاسلام. فالاسلام

دين يحتاج الى الدولة والشرع على السواء كجزء لازم لعمله. وقد أصاب التدهور والانحطاط كلاً من الدولة الاسلامية والدين الاسلامي خلال القرون الماضية. وسيعتمد بعث الامة الاسلامية، في جزء منه، على امتلاك ناصية العلوم والتكنولوجيا الغربية والمؤسسات المحلية اللازمة للعالم الحديث. ولكن هذا يمكن بل ويجب ان يتم في حدود الدين والشرع الاسلاميين ولتحقيق ذلك بنجاح يجب ان يكون الشرع الاسلامي مرناً دون تفريط بمبادئه الاساسية. وللقيام بذلك وبلوغ الوحدة والقوة فإن الامة الاسلامية بحاجة الى قيادة سليمة من سياسيين ملهمين وعلماء مؤهلين يقف على رأسهم خليفة لكل الاسلام. ومما يؤسف له ان المواهب او المهارات المطلوبة لهذه المهمة مفقودة في الوقت الحاضر ولا بد من ايجادها عن طريق برنامج شاق لاعداد العلماء وتربيتهم. ولن يكون خليفة المستقبل معنياً بحكم الامة مباشرة (وخاصة ازاء تعدد الدول الاسلامية الذي يقر به رضا باعتباره تعدداً حتمياً). ولكنه سيكون العالم والمجتهد الاكبر الذي تكون سلطته هي السلطة العليا. وذلكم * مفهوم للخلافة شديد الشبه بالبابوية في اوربا الكاثوليكية (ولكنه ينطوي ايضاً على تلميحات الى «الفيلسوف - الملك» عند كومت -Com te). غير ان مثل هذه الخلافة ليست ممكنة في الوقت الحاضر، كما ذهب رضا، والمطلوب بديل مؤقت، «خليفة ضرورة»، لتوحيد المسلمين ضد الاخطار الخارجية. وبذلك تصبح المشكلة مشكلة ايجاد شخص مناسب من سياق قومي وديني مناسب يكون مقبولاً لكل المسلمين. ثم تحول تأمُّل رضا في المرشحين المناسبين الى دول الاسلام وأُسَرَه المالكة: في النظرية مجتهد اعلى له سلطة بابوية وفي الممارسة امير اسلامي عادل. ومن الواضح ان هذا شخص يختلف اختلافاً كبيراً عن فقيه الخميني الذي يُصنَع من مصادر وحجج مختلفة ولغاية مختلفة.

وبهذا المنظور الى الانواع المختلفة من المجتمع والحكم المثاليين في

الفكر الاسلامي، لنعد الآن الى بحث مذهب الخميني في الحكم، «ولاية الفقيه».

ان مذهب «ولاية الفقيه» عند الخميني خروج جذري في الاسلام الحديث.

وقد حاولت محاضراته في النجف عام ١٩٦٩، التي نشرت لاحقاً في كتاب عنوانه «الحكومة الاسلامية»، اقامة هذا المذهب على مرتكزين: عقلاني، باظهار التكافؤ النظري للفقيه العادل مع الرسول والائمة من حيث وظائف الحكم، وتقليدي في طرح احاديث مناسبة من الرسول والائمة يفسرها على انها تؤكد وظيفة الفقيه هذه في الحكم. وتبدأ المحاججة بالاصرار على ان الاسلام كدين يجب ان يشتمل على نظام للحكم. وان فصل الدين عن الحكم واختزاله الى نظام عبادة وطقوس، أمر غريب تماماً عن روح الاسلام وتعاليمه، انه انحراف ارتكبته وكرسته الامبريالية وعملاء الولايات المتحدة لاخضاع ديار الاسلام واستغلالها. والاسلام قبل كل شيء، قانون الهي، والقانون لا يُعطى لمجرد دراسته وتحليله في المدارس الدينية وانما لتطبيقه واقامته شكلاً من اشكال الدولة. ومن الواضح ان هدف الرسول كان اقامة دولة اسلامية. ولهذا السبب عين خليفة له. وان الوظائف التي يكتمل بها الدين الاسلامي تتطلب حكومة، تتولى، على سبيل المثال، جباية الضرائب وانفاق المال بأمانة لحاجات المسلمين وشؤونهم: القوانين الاسلامية التي تحدد الواجبات وتعاقب التجاوزات لا يمكن أن تطبق دون حكومة توجه السلطة وتمارسها. فلا يمكن ان يُنتَظر من الناس ان يعاقبوا انفسهم! «انها لضرورة منطقية ان تكون هناك حكومة تتولى وضع الاحكام (الاسلامية) موضع التنفيذ وتطبق كل الاجراءات (الاسلامية) على الاطلاق»(كتاب الخميني «الحكومة الاسلامية» ص ٤٨).

ما هي مؤهلات الحاكم الاسلامي الذي يستطيع الاضطلاع بمسؤوليات الحكم هذه؟ يجيب الخميني ان هناك شرطين اتفق عليهما كل المسلمين! المعرفة التامة بالشريعة والعدالة التامة في تطبيقها. ويعتقد الشيعة ان أئتمهم يتحلون بهذه الصفات كجزء من الخصائص الوجودية

للامامة (انهم شكل متفوق من الكينونة وانهم معصومون). ولكن ماذا على المسلمين ان يفعلوا خلال فترة «الغيبة الكبرى» التي دامت اكثر من ١٢٠٠ عام والتي لا يمكن ان تُعرف نهايتها؟ فالشريعة لا يمكن ان تبقى معطلة كل هذه الفترة. والمسلمون لا يمكن ان يعيشوا في فوضى بلا حكومة او يستمروا في الخضوع لحكومات غريبة وكافرة. ومؤهلات القيادة لا تقتصر على الرسول والائمة. ولدى الفقيه العادل المؤهلات المكافئة للحكم بما لديه من معرفة تامة بالشرع وقدرة على تطبيقه بعدالة. ولا يعني هذا، بالطبع، ان الفقيه يشاطر الائمة تفوقهم الشخصي. فهو مجرد مكافئهم لوظائف الحكم. وعلى سبيل المثال، كان الرسول والائمة يجبون الضرائب، ويعاقبون المخالفين، وهذا ما يفعله الفقيه ايضاً (يبدو ان لدى الخميني نظرة محدودة الى وظائف الحكومة).

وبالمناسبة فان كلّ الخلفاء، الا علي، وبالتأكيد كل السلاطين والامراء يكونون بهذه المعايير غير مؤهلين للولاية المشروعة. ويجادل الخميني (من منطلقات شيعية اثني عشرية - إمامية -) قائلاً ان هذا ناجم عن اغتصاب خلافة الرسول من علي وعندما تولى علي الخلافة كان ذلك بعد فوات الاوان. فلقد ترديت الاوضاع الى الحضيض وكان الطامعون والفاسدون (من امثال معاوية) راسخين في مواقع السلطة.

ثم يمضي الخميني الى اسناد هذه الاستدلالات باحاديث الرسول والائمة. ولسنا بصدد الخوض في المحاججات التي تستند الى الاحاديث هنا سوى ان نلاحظ ان الاحاديث نفسها مفتوحة لتفسيرات واجتهادات مغايرة تماماً[١٣] والآن، بمصطلحات العالم غير الاسلامي الحديث، اي نوع من الحكم سيكون الحكم الاسلامي؟ ان الخميني صريح تماماً في القول بإنه حكم لا يُقَارَن بأي حكم آخر. انه ليس دكتاتورية: على القائد ان يحكم بموجب القانون الالهي وليس بارادته. وعلى الغرار نفسه فإنه لا يمكن ان يكون نظاماً منتَخَباً يستطيع ممثلو الشعب ان يمارسوا التشريع فيه. كما

انه لا يمكن ان يكون جمهورية شعبية تجعل الشعب حاكم نفسه. انه حكم القانون الالهي كما يفسره ويطبقه الفقيه العادل.

ويجعل الخميني من الواضح انه ما ان يقام نظام حكم كهذا يكون من واجب الناس اطاعته وفق الآية القرآنية:

«يا ايها الذين آمنوا، اطيعوا الله والرسول واولي الامر منكم»

ثمة أمران يلفتان انتباهنا في نظرية الخميني السياسية: بساطتها وجدتها. البساطة من حيث ان اشتقاقها اشتقاق مباشرمن مبادئ اولية ولا تتطلب اي تعليل معقد (لا يعني هذا، بالطبع، انها الاشتقاق الوحيد الممكن من هذه المبادئ): اسنادها بلغة الاحاديث لا يبحث عن مصادر مبهمة او تفسرات شائكة. ويتساءل المرء، اذا كانت بهذه البساطة فلماذا هي على هذا القدر من الجدة، لماذا لا تنحدر فكرة ولاية الفقيه ن أصل اوثق في الفقه الاسلامي (اي الولاية بمعني الخميني للحكم وليس بالمعنى القانوني المحتمل للوصاية على قاصرين او على ممتلكات)؟ بل انه لمما يلفت النظر ان الخميني لا يذكر اي معاصرين او اسلاف لغرض الاسناد، لربما على سبيل المثال فقط ولكن ليس من باب المحاججة الشرعية. اذ عليه ان يستمد الاسناد من مصادر قانونية اساسية. واريد ان اشير هنا الى ان تفسير الجدة في مذهب ولاية الفقيه هو ان صدقيته و«امكانية التفكير به» تسهلهما شروط الدولة والسياسة الحديثتين.وان ما يضفي وجاهة على نظرية الخميني هو فكرة الشعب بوصفه قوة سياسية قادرة على تحقيق الثورة والتغيير. وهي فكرة عابرة وغير مُنَظَّر لها في كتابات الخميني ولكنها مع ذلك فكرة حاسمة. وهي تأتي في المناشدة الخطابية التي يوجهها الى جمهوره من طلاب الدين في نهاية المحاضرة الخامسة: «ايقظوا الشعب»:

لم تكن الدعوات الأصلاحية الكبرى عبر التاريخ إطلاقاً بالتي تملك قوتها وقدرتها منذ يوم تأسيسها، إنما كانت تبدأ بالدعوة والتبليغ وبث

الوعي الاجتماعي بين الأمة حتى يتضخم هيكل الدعوة شيئاً فشيئاً ومن ثم مكافحة المظالم القائمة، كان اصحاب الدعوة يستلفتون انظار الشعب الى تلك المظالم أولاً، ثم ينبهونهم الى خطر الرضوخ تحت نير الطغاة ان كان الشعب هو القوة العاملة لا تقف امامها قوة أبداً. وعندما يستيقظ الشعب من سباته سيدّك عروش الظالمين وينتشر الصلاح وتعم الفضيلة.

ومفهوم الشعب هذا بوصفه «الامة»، كقوة سياسية، مفهوم حديث بامتياز. فالايديولوجيات السياسية الحديثة تحدده بوصفه كياناً له ارض ودولة. والمضمار ،الذي يستطيع هذا «الشعب» ان يشكل فيه قوة سياسية لخلع الحاكم، يوفره تنظيم الدولة القومية الحديثة.

وستظهر هذه النقطة بقدر اكبر من الوضوح اذا قارنا دولة او امبراطورية مثالية - نموذجية ما قبل رأسمالية. تقرب في ملامحها العامة من اشكال الدول الاسلامية التاريخية، مع دولة قومية مثالية - انموذجية. فالنوع الاول يضم انواعاً مختلفة من الوحدات الاجتماعية والقبائل والقرى والجماعات الاثنية والدينية والطوائف العسكرية والاصناف التجارية والحرفية، الخ. ويكون الكثير من هذه الاشكال الاجتماعية، لاسيما خارج المراكز المدينية الرئيسية، مستقلة نسبياً ومعزولة لديها اشكالها الخاصة من التنظيم السياسي والاقتصادي. وتقسيم العمل الاجتماعي لا يمتد بعيداً خارج المراكز المدينية الرئيسية وما يوجد من روابط يكون روابط ابتدائية وبسيطة مثل امداد المدن من العمق المحيط بها (اذا كان مثل هذا التمييز الواضح ممكناً: في بعض الحالات كانت الفئات المدينية تنتج غذاءها بنفسها)، ويستعيد المرء في ذهنه صورة ماكس فيبر للشبكات التجارية في الامبراطوريات القديمة وهي اشبه ما تكون بشبكة من الخطوط بين المراكز المدينية الرئيسية متخطية في الغالب المساحة الشاسعة من جماعات الكفاف الواقعة بينها. وفي هذا النوع المثالي لا يتم الحفاظ على الوحدة السياسية الا

بقوة الدولة المركزية يسندها جهاز اداري وعسكري يمكن استقدام افراده من الخارج (على سبيل المثال، مماليك وانكشاريو الامبراطورية العثمانية). ولا يمكن القول ان المبادرة الى التغيير السياسي تأتي من «الشعب» في وحدة سياسية كهذه. اذ يمكن ان يتحرك سكان المدن اذا اشتد الضغط عليهم او قد يتخذون جانب هذا التكتل العسكري او ذاك ولكن هذه ليست مبادرات يُعتد بها في التغيير السياسي ناهيكم عن التغييرات الاجتماعية. وكانت المبادرة الوحيدة التي تخلع الطغمة الحاكمة تأتي من طغمة مرشحة اخرى: مجموعة منظمة عسكرياً، تكون في العادة قبيلة، تترأسها سلالة من الامراء او الاولياء او كلاهما. وفي هذا السياق تكون لمفهوم «الشعب» بوصفه كياناً نشيطاً وفعالاً سياسياً، اذا تحقق اصلاً، دلالات سوسيولوجية وايديولوجية تختلف عنها في سياق الدولة القومية الحديثة(١٤).

لننتقل الى الدولة القومية المثالية ـ النموذجية. من العناصر الاساسية. لهذا النوع تقسيم اجتماعي للعمل على درجة من التقدم والتكامل. فان صورة «الامة» لا تتكون بمجرد وجود دولة مركزية وانما بعمليات اجتماعية واقتصادية عميقة تنهض الدولة على ركائزها، قد يُعَبر عنها بثنوية «الدولة/ المجتمع المدني». وفي هذا السياق فان مفهوم الشعب بوصفه كياناً سياسياً، «أمة» لديها قدرات على المبادرات السياسية التي يمكن ان تغير «الدولة، سواء اكان ذلك بالانتخابات او بالثورات، يكون مفهوماً مناسباً وواردأ (انظر الفصل السادس ادناه).

لاغراض المناقشة الحالية ليس من الضروري اثارة المسألة المتعلقة بالدقة التاريخية لهذه الانواع المثالية. ويكفي القول ان مفهوم الدولة القومية، الشائع على نطاق واسع، شرط ايديولوجي لصلاحية مفهوم «الشعب» كـ «امة» ذات قدرات وطاقة على العمل السياسي التحويلي. وفي حين أن الخميني لا يعتمد هذا النوع ـ المثالي من الدولة

القومية فان من الواضح ان استخدامه لـ «الشعب» يفترض ذلك سلفاً.

ومفهوم الشعب هذا، مع انه حاسم لصدقية نظرية خميني، فانه يأتي به عرضاً، دون تنظير له او استفاضة فيه. ومن هذه الناحية فان شعبوية علي شريعتي (توفي في عام ١٩٧٧) الاسلامية رغم الاختلاف الكبير، في روحيتها، عن فقهية الخميني، تستكمل مع ذلك نظرية الخميني في الحكم الاسلامي، لأن ما له اهمية مركزية في عمل شريعتي هو مفهوم «الشعب» كجماهير، ضحايا القهر والاستغلال والاداة الرئيسية لتحقيق التحولات الاجتماعية الى المجتمع الاسلامي العادل.

السوسيولوجيا الاسلامية عند شريعتي

لنعد الى بحث «السسيولوجيا الاسلامية»[١٥] عند شريعتي، التي لها صلة بالنقاش الحالي من ناحيتين. اولاً، أن شريعتي يمثل مفارقة مثيرة اخرى في «الاصولية» من حيث انه دعا الى احياء الامة الاسلامية وفق احكام وامثلة القرآن وحياة الرسول والائمة الشيعة. ولكنه يسند حججه ودعواته باللجوء على نطاق واسع الى الفكر الاجتماعي الاوروبي الحديث مع الاصرار على ان القرآن يتضمن كل المفاهيم والمذاهب الحديثة بشكل ارقى. ثانياً، أن شريعتي بطرحه مفهوم «الشعب» بصراحة، يبين ضرورة هذا المفهوم لفكرة «الثورة» الضرورية بدورها للانتقال الى «الحكم الاسلامي». وهو بذلك لا يمفصل الفرضيات الايديولوجية الحديثة التي تكمن في اساس مذهب الخميني فحسب بل ويمنحها اصلاً اسلامياً ببناء مفاهيم شعبوية حديثة في القرآن والحديث.

واستناداً الى شريعتي ، هناك نوعان من التفسيرات التاريخية للتطور والتغيير. فاولاً، هناك التفسيرات التي لا ترى نظاماً او بنية في التاريخ بل تعتبر كل تغيير ناجماً عن سلسلة من الحوادث الطارئة. وتشمل هذه، التفسيرات المادية التي تُشَبِّه العملية التاريخية بالعملية

الطبيعية، حيث تتبع قوانين ثابتة ولا مكان فيها لارادة الانسان او مسؤوليته. ثانياً، هناك تفسيرات «العظام» حيث تكون كل التطورات الكبري نتيجة ارادة وافعال شخصيات تاريخية. والقرآن اذ يعترف بهذه العوامل، يعطي الثقل الاكبر لـ «الناس». فالرسول رجل عظيم ولكن القرآن يؤكد مراراً انه ليس الا حامل رسالة. وتأثير هذه الرسالة او عدمه سيعتمد على تلقيها من قبل الناس الموجهة اليهم. فكل شيء بيد الناس. ولكن رد فعلهم يتوقف الى حد ما على طبيعة المجتمع وتقاليده. فلكل مجتمع حياته وطريقه، ومعرفة هذه الخصوصية لازمة لفهم مسار تطوره. وهكذا يعطينا القرآن، حسبما يذهب اليه شريعتي، ما يسمى في الكتب المدرسية تفسيرات «متعددة العوامل» للتغيير الاجتماعي:

«هناك، بإختصار، اربعة عوامل تؤثر في مصير المجتمعات. الشخصية، والحادث، والسنة والناس. واهم عاملين بينها هما الناس والسنة لأن الناس يمثلون ارادة الشعب والسنة تمثل القوانين الموجودة في المجتمع والتي يمكن اثباتها علمياً. (في السوسيولوجيا الاسلامية، ص ،٥٣).

وتشير «السنة» هنا الى التقاليد والقوانين الاساسية لتطور المجتمع:

«معنى التقليد، بالشكل المستَمد من الاسلام والقرآن، ان لكل مجتمع اساساً ثابتاً او له، بكلمات القرآن، طريقاً، سبيلاً، طابعاً خاصاً. وكل المجتمعات تتضمن في داخلها قوانين محددة وثابتة. فالمجتمع كالكائن الحي: ومثل كل الكائنات له قوانين ثابتة يمكن برهنتها علمياً. (المصدر السابق، ص ٥٠).

ينبغي في هذه المرحلة ان نعلق على موقف شريعتي في شكلي الخطاب اللذين يتعامل معهما، الغربي والقرآني.

وفي مواجهة الخطابين يخلص الى ان «اكتشافات» السوسيولوجيا الغربية والفكر الاجتماعي الغربي يمكن حقاً العثور عليها في القرآن ولكن بشكل اعمق واشمل واكثر توازناً. وهكذا فان القرآن لا يجمع كل

النظريات الجزئية للمفكرين الغربيين فحسب بل ويحقق تركيباً فريداً ليعطي الجماهير (الناس) ثقلاً اكبر بكثير مما تعطيها اكثر النظريات الغربية ديمقراطية.

ولا يحتاج المرء الى مهارة تحليلية كبيرة ليبين ان استنتاجات شريعتي «حديثة» و«غربية» من كل النواحي وليس لها الا علاقة واهية بالقرآن او التقليد الاسلامي. والحق ان الاشارات الواردة في نصه الى القرآن اشارات نادرة والآيات المذكورة لا تحمل دائماً التفسير المعطى لها. لننظر بصفة خاصة الى كلمة «الناس» في القرآن ومسألة «السنة».

مصطلح «الناس» هو احد المصطلحات التي تشير الى جماعات من البشر في القرآن، (وفي الاستخدام العربي عموماً بالعربية القديمة والحديثة). وهو اكثر المصطلحات عمومية، بلا اي دلالات على الوحدة او التضامن، حيث انه معادل تماماً لمصطلح People بالانجليزية.القول الدارج باللغة الانجليزية People talk: وهناك اسماء اخرى، اكثر تحديداً للجماعة مثل «القوم» (مع قدر من الدلالة على وجود خصائص مشتركة وتضامن واحياناً على النسب) او مصطلح «الامة» الذي له دلالات اقوى على التضامن والغرض المشترك. وتستخدم هذه بالاشارة الى نوع معين من البشر:

«ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين». (٧، ٤٥)

او الى جماعة معينة من البشر (بمعنى القبيلة او المجموعة الاثنية او الدينية) كما في:

«لقد أرسلنا نوحاً الى قومه» (٧، ٥٩)

و«الناس» اكثر عمومية، كما في:

«قل يا أيها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً»

و«قال يا موسى اني اصطفيتك على الناس» (٧، ١٤٤)

اما الاستخدام الحديث لـ «الجماهير» او «الشعب» فله دلالات سياسية سمتها الارتباط بثنوية «الشعب/الحكم»، «الجمهرة/النخبة».

وهذا هو المعنى الذي يستخدم به شريعتي كلمة «الناس». ولكن كلمة «الناس» في القرآن ليست مضاداً للحكم او الدولة او النخبة. فهي تستخدم استخداماً محايداً: «ايها الناس ..... » او مع «القوم» و«الامة» للاشارة الى جماعة لها صفات اخلاقية/دينية كما في «القوم الصالحين» او «القوم الظالمين» وغالباً ما يكون «الناس» هم من يخاطبهم الرسول (او ابراهيم ونوح، الخ، من قبله) فيستجيبون لكلام الله باليقين أو الشك او الاستهجان، والذين يسوق لهم الرسول، بأمر من الله، الادلة والحجج فضلاً عن تهديدهم بعواقب غضب الله: «قل يا أيها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً» (٧، ١٥٨)

«وقطعناهم في الارض امماً منهم الصالحون ومنهم دون ذلك»(٧، ١٦٨)

وفي هذه السياقات توضع الجماعية، بمن فيها نخبتها وقادة الحكم، جنباً الى جنب مع الرسول مؤكدة كلام الله من جديد. وتؤمن او تشرك او تنقسم الى مؤمنين ومشركين، الى صالحين وظالمين. والآيات القرآنية التي تشير تحديداً الى تسيير الاحوال في الامة الاسلامية تضع «الناس» جنباً الى جنب مع اولي الأمر، كما في:

«ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل... يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم».

ويُفَسر هذا عادة (انظر، ابن تيمية، السياسة الشرعية) على انه يحدد تكامل الحكام ورعيتهم في الحقوق والواجبات: على الحكام يقع واجب الحكم بالعدل ولكن لهم حق الطاعة. وينسجم هذا مع التيار الرئيسي للتقليد الاسلامي في الوحدة والتضامن والطاعة. وهو بالتأكيد لم يكن يضع «الناس» في مواجهة «الحكم».

ويعيد شريعتي، المُحَدِث السياسي، اكتشاف القرآن في صورة حداثته. ان «اصوليته» اذا كانت اي شيء فهي «اصولية» مقلوبة.

لنعد الى مسألة السنة. فان شريعتي يستخدمها بمعني الطبيعة وقوانين تطور مجتمعات معينة. ومن هذه الناحية يستخدم «المجتمع» لا بمعنى «الشعب» كجماعية. وانما بمعنى مضمار مرتب من الظواهر مثل «الآلة الاقتصادية» او مثل «الحقائق الاجتماعية» عند دوركهايم او «قوانين التاريخ» الماركسية. ومن المشكوك فيه ان يكون مثل هذا المفهوم موجوداً في القرآن، او في اي فكر اجتماعي او ديني كهذا قبل ابن خلدون (القرن الرابع عشر)، او بأي شكل واضح في الغرب قبل ميكافيللي. وشريعتي لا يشير الى سنن قرآنية تجسد مثل هذا المفهوم. وكما سبق القول فان الجماعيات في القرآن جماعيات معنوية وليست «منهجية» Systematic. وان القوانين الوحيدة التي تخضع لها هي قوانين مشيئة الله ومصيرها بموجبها:

«ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم. واذا اراد الله بقوم سوءاً فلا مرد له وما لهم من دونه من وال» (١٣، ١١)

يشير شريعتي الى هذه الآية بكل صواب ليبين اهمية ارادة الناس في مصيرهم ولكنهم لا يفعلون ذلك الا من خلال التأثير في مشيئة الله بإيمانهم واعمالهم الصالحة:

«ولكل أمة أجل فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون» (٧، ٣٤)

وهنا يصاغ المصير المحدد لكل شعب من منطلق المصير المكتوب سلفاً.

كما يرد في القرآن المعنى القائل ان الانقسامات بين الناس على اختلافهم أمر «طبيعي» بمعنى كونه متأصلاً في خلق العالم:

«يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا»[١٧] (٤٩، ١٣)

والاشارة هنا ان انقسام الناس شبيه بالانقسام بين الجنسين.

ولكن ما من استعمال من هذه الاستعمالات يبرر ما يذهب اليه شريعتي من ان هناك مفهوماً سوسيولوجيا «للمجتمع» بوصفه نظاماً من الظواهر في القرآن. فلماذا طرح هذا الرأي؟ الى جانب هدفه الذي

يتكرر تأكيده في احيان كثيرة للبرهنة على ان القرآن يتضمن كل المعارف الحديثة بشكل ارقى. هناك ايضاً غرض هام في نظريته السياسية تخدمه هذه الاحالة.

فهو يريد ان يقول ان الناس يستطيعون تغيير المجتمع بايمانهم وعقلهم وارادتهم. وكان هذا القول يتطلب مفهوماً للمجتمع (نظام من الظواهر) يتميز عن «الناس» بوصفهم جماعية من الفاعلين.

ويُنظَر الى «الناس» بانقساماتهم المختلفة، في القرآن، على انهم انصار الدين او خصومه والهدف هو كسبهم الى الدين. وما يغيرونه باعتناق الدين هو وضعهم الاخلاقي ومصيرهم ولا تتعلق المسألة «بتغيير مجتمعهم» لأنهم و«مجتمعهم» شيء واحد.

ومن جهة اخرى اذ يعمل شريعتي في اطار نموذج الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، يريد ان يقول ان الناس، «الجماهير»، ستغير لمجتمع، جزئياً من خلال تغيير نفسها. ولكن تغيير نفسها (التَنَوُّر بمعتقداتها الدينية) ليس الا خطوة اولى نحو تغيير المجتمع كنظام من المؤسسات والعمليات، من خلال الثورة الاسلامية.

والآن، ازاء المكانة المركزية لمفهوم «الناس» عند شريعتي، كيف رأى علاقتهم بالحكومة والسلطة في حكم اسلامي بحق؟ ان هذا سؤال حاسم في ضوء المناقشات التي جرت في الايام الاولى من الثورة الايرانية حيث كان كل طرف يدعي اسناد كتابات شريعتي. فعلى سبيل المثال، جمع حامد الغار بالانجليزية عدداً من مقالات شريعتي التي اختار لها (الغار) عنوان «الماركسية ومغالطات غربية اخرى» (شريعتي، ١٩٨٠). ويكشف الغار في مدخله ان غرضه هو ان يبين ان ادعاءات اليساريين بان شريعتي كان معهم ادعاءات باطلة. وان من فسروا افكار شريعتي على انها معادية للدين وبالتالي معادية للنظام الحالي ليسوا على خطأ فحسب بل ومنافقون وهدامون يحاولون تخريب الثورة. كيف

ينبغي تقييم هذه الاقوال؟

ستبين حتى اكثر القراءات سطحية لمقالات شريعتي بالمقارنة مع الخميني انه مفكر يختلف عنه اختلافاً عميقاً. فان مقالات شريعتي على الضد من الفقهية المرجعية عند الخميني، مقالات جدالية، انسانية، استعارية وعاطفية. وكان بالتأكيد معادياً للكهنوت، ولكنه كان معادياً لقالب معين من الكهنوت، ما اعتبره نزعة محافظة، متخشبة وطقوسية، عمى عن حقائق الاسلام الاسلامية، واهمالاً للقرآن، لصالح جدالات سكولاستية (مدرسية)، وفي المقام الاول غافلة عن الضرورات السياسية والحاجة الى عمل اسلامي. غير أن الخميني ايضاً يشجب مثل هذه الخطايا الكهنوتية ولكن ليس بهذه الصراحة والمجاهرة. والاكثر من ذلك ان شريعتي كان ايضاً يشاطر الخميني التزامه بالاسلام الشيعي، الذي تتمثل عقيدته المركزية بمذهب الامامة: وهو مذهب يعطي الامام سلطة مطلقة لا ينازعه فيها احد.

ولكن ماذا ينبغي ان تفعل الامة في فترة «الغيبة الكبرى» او غياب الامام؟ لم يناد شريعتي بديمقراطية ذات حكم ذاتي للامة: فالقيادة المرجعية والتوجيه ضروريان. وليس من الواضح اي اشكال من القيادة كانت في تصور شريعتي. فعلى الرغم من مقته العام للكهنوت لم تكن صياغاته تستبعد نوع القيادة الذي تنطوي عليه «ولاية الفقيه».

لا اريد ان اقلل من سعة الهوة التي تفصل بين فكر الخميني وشريعتي فكرياً او سياسياً او روحياً، وليس من الضروري القيام بذلك للتأكيد على ان الشروط الايديولوجية الحديثة التي لم يفصح عنها الخميني ولكنه افترضها، هي على وجه التحديد ما فصلها ونظّر لها شريعتي. وقد حاول مدها بجذور اسلامية ونسب تقليدي. وهذه الموضوعات الايديولوجية هي موضوعات «الناس» كـ «أمة» ذات ارادة سياسية لتغيير المجتمع وفق التنوير الاسلامي.

وقد يذهب المرء الى ان نوع الحكم الذي حققه الخميني يختلف اختلافاً عميقاً عن الحكم الذي حلم به شريعتي. ولكن افكار شريعتي لم تكن منهجية Systematic ولا برجماتية: من الصعب ان نرى كيف كان يمكن تحقيق وحدة الامة والامامة خارج تحقيق الخلاص المنتظر او بفرضها عن طريق نهج انضباطي صارم من «التنوير» الديني في ظل حكم اسلامي، وهو على وجه التحديد ما تحاول الجمهورية الاسلامية التي يسيطر عليها رجال الدين ان تحققه في تطبيق مبادئ خميني.

مذهب شيعي ثوري؟

ينسب الخميني وشريعتي على السواء خطابيهما الى المذهب الشيعي والرموز الشيعية على وجه التحديد. وهناك اقوال وجدالات متواصلة في الادب التاريخي الحديث بما معناه ان التقليد الشيعي، بسبب الادعاءات الشرعوية بإن الامامة لآل البيت العلوي، يتحدى بالضرورة شرعية الحكم الاسلامي الآخر وبالتالي فانه تقليد ثوري من حيث الامكان، او على الاقل تقليد معارض[١٨].

وضمن هذا النهج من المحاججة يسير الثوريون الايرانيون المعاصرون مع التيار الرئيسي للتقليد الشيعي مدركين طاقته الثورية الكامنة. والحق ان شريعتي في مقال بعنوان «شيعية حمراء» (١٩٧٩) يتفق بصراحة مع هذه المحاججة مستدركاً ان تلاوين معينة من المذهب الشيعي في التاريخ خانت هذه المهمة بتساومها مع الملوك والسلالات. وسنجادل هنا بان التيار الرئيسي للمذهب الشيعي (اي تشيع الائمة والعلماء والجماعات المتوطنة على الضد من «غلو» شيعة بعض الطوائف والقبائل والميول الصوفية) كان في الغالب مستكيناً وأقرّ بالحكم السياسي لمختلف الخلفاء والسلاطين شريطة تركهم الشيعة احراراً في اداء الفروض الدينية بطريقتهم الخاصة وان تكون لهم

محاكمهم وقضاتهم الذين يديرون تقنينهم للشريعة الاسلامية، اي شريطة تمكنهم من العيش كجماعة طائفية.

وكان المذهب الشيعي في بدايته حركة معارضة تطالب بالشرعية وتطعن في خلافة الامويين لصالح مرشح ينحدر من نسب علي. والثورات الشيعية الكبرى وما ولدته من شهادة، تنتمي الى هذه الفترة. وكانت دعاية العباسيين وتحريضهم ضد الامويين يرتكزان بدرجة كبيرة الى الافكار الشيعية ومشاعر التعاطف معها: اوحى وكلاؤهم ودعاتهم بأنهم يعملون من اجل فرد «مشروع» من افراد آل البيت (بيت الرسول). وحين كشف العباسيون، لدى نجاحهم في دحر الامويين، عن كونهم من احفاد العباس، عم الرسول، كانت الخيبة عظيمة في الدوائر الشيعية ولكن اي تحريض او ثورات كانت تُخمد بيد من حديد. وقد امتثل تعاقب الائمة المنحدرين من نسب علي واتباعهم، في الغالب، لسلطة العباسيين فنالوا بالمقابل احترام الخلفاء وتكريمهم، ولكن مع ابقائهم تحت المراقبة بحزم. وعندما اضفي على المذهب الشيعي «الارثدوكسي» طابع النظام والقانون فيما بعد، فقد تم ذلك من حيث الجوهر على اساس تقاليد هؤلاء الائمة المستكينين، وخاصة جعفر، الامام السادس. وكانت هذه التقاليد تتصل في المقام الاول باصلاح العبادة والشعائر وباصلاح القانون الذي ينظم العلاقات الاجتماعية والشخصية. ومن هذه النواحي تطور المذهب الشيعي «الارثدوكسي» الى جماعة طائفية لديها اشكالها الخاصة من اللاهوت والشرع والطقوس. وكان اساس انعزالها اساساً سياسياً، بطبيعة الحال، من حيث انه كان يستند الى رفض القبول بسلطة وشرعية الدولة والشرائع الدينية السنية. ولكن الامتثال للسلطة العباسية في الواقع كان يعني ان هذا الرفض كان اسمياً على المستوى السياسي:

«كان من الخطوات الحاسمة نحو تسليم الائمة بالواقع السياسي،

الاعتراف في الواقع بالخلافة العباسية من خلال قبول التعايش والكف عن النضال ضدها عسكرياً. ولكنهم احتفظوا في الوقت نفسه بالاعتقاد القائل ان من واجب المؤمن ان يدين للامام بالطاعة والولاء. ولعل هذا العمل من اعمال المساومة تبلور في زمن الامام جعفر الصادق».
(Eliash, 1979, P. 22)

ومع ذلك كانت الشرعوية الشيعية دائماً تشكل تهديداً مضمراً للخلافة ولهذا السبب أُبقي الائمة واتباعهم تحت المراقبة الدقيقة ايضاً رغم التسامح معهم واحترامهم في الغالب، وكانوا في بعض الاحيان يتعرضون الى المضايقة والاضطهاد. وبعد «اختفاء» الامام الثاني عشر (في عام ٨٧٣ ميلادي) استمر الشيعة الارثذوكس (الاثني عشرية او الامامية الآن) في العيش بسلام وكانت هناك عوائل شيعية مثل النوبختي، اصبحت عوائل مرموقة في البلاط العباسي وفي شؤون الدولة. وكان «اختفاء» الامام، ليعود الى الظهور في وقت غير محدد في المستقبل، قد ازال التهديد السياسي الضمني من الشيعة، او ما كانوا يشكلونه من تحد، وجعل قبولهم اسهل، على الدولة (ولكن ليس اسهل دائماً على العلماء السنة) كطائفة دينية - شرعية منفصلة. وتتجلى عَطَّلة ادعاءات الشيعة الشرعوية في واقعة فتح الامراء البويهيين الشيعة (٩٣٢ - ١٠٥٥) لمدينة بغداد. فلقد استولوا على مقاليد الحكم ولكنهم لم يحاولوا تنصيب قيادة شيعية شرعوية ولا علماؤهم الشيعة المفضلون طالبوهم بمثل هذه القيادة. وبدلاً من ذلك ابقوا الخليفة العباسي الصنيعة.

ولا يسند تاريخ المذهب الشيعي «الاثني عشري» حتى ذلك الحين، الرأي القائل بان المذهب الشيعي مذهب ثوري بأصالة وانه تحدٍ دائم لشرعية الحكومات. وكما سنرى فان تاريخ المذهب الشيعي الايراني في ظل الصفويين لم يغير شيئاً من الصورة العامة. ولكن المذهب الشيعي الايراني اتخذ في ظل القاجار موقفاً معارضاً بشكل متميز، وهذا احد

الاسانيد الرئيسية للاطروحة القائلة ان المذهب الشيعي مذهب ثوري بأصالة. وسنعود الى بحث المذهب الشيعي في ظل القاجار ولكن قبل ان نفعل ذلك دعونا ننظر الى اجنحة اخرى من المذهب الشيعي لا تنسجم مع هذه الصورة.

تناول النقاش اعلاه المذهب الشيعي الاثني عشري. ولكن كانت هناك في مراحل مختلفة من التاريخ الاسلامي، انتفاضات ضد الدولة باسم هذا «المدعي» او ذاك من مدعي الانتساب الى علي. وكان الجناح الشيعي الاكثر ميلاً الى التمرد في العصر الوسيط الاسلامي، جناح «الاسماعيلية» باشكالها المتعددة (انشق عن «التيار الرئيسي» للمذهب الشيعي حول خلافة جعفر حيث سار «التيار الرئيسي» وراء نجله موسى فيما اعلن المنشقون نجله اسماعيل خلفاً شرعياً له): ونذكر من ابرز الامثلة على الحركات الاسماعيلية:

إن القرامطة (من القرن التاسع الى القرن الحادي عشر) الذين ثاروا على الخليفة العباسي واقاموا مجتمعاً شيعياً يمتدحه انصاره بوصفه دولة مساواتية مشاعية ويذمه خصومه بوصفه طاغوتاً فاسداً، والفاطميين (٩٠٩ - ١١٧١) الذين اقاموا خلافة منافسة مركزها مصر، زاحمت وهددت العباسيين واسيادهم السلاجقة، وطريقة «الحشّاشين Assessins» في ايران وسوريا (القرن الثالث عشر) التي انخرط اعضاؤها على نطاق واسع في نشاط طبع الاغتيال السياسي باسمهم.

وينبغي ان نلاحظ اولاً ان كل هذه الحركات (والعديد غيرها) كانت في بدايتها تلتف حول قائد كاريزمي يدّعي انتسابه العلوي، او العمل وكيلاً عن سليل كهذا. وينبغي ان نتابع الخميني في التمييز تمييزاً واضحاً بين الصفات الكاريزمية/المقدسة للنسب من جهة وادعاء الفقيه العادل بوظيفة الحكم من جهة اخرى. فان ادعاءات «المدعين» ذوي العلاقة، بالقيادة والامامة لم تكن تستند الى معرفة مكتسبة بالدراسة

والتأهيل وانما الى صفات النسب المقدس (الذي يتضمن بصورة طبيعية، المعرفة كهبة متأصلة). والنقطة الثانية التي ينبغي ان نلاحظها هي ان مذاهب وفلسفات هذه الحركات تبقى منفصلة عن التيار الرئيسي للاهوت الشيعي او السني ثم تختفي في النهاية، لربما تاركة اثاراً لها في التدين الشعبي.

وكانت الحركة المعنية تستحدث جماعة طائفية منفصلة كما في حالة القرماتيين فكانت مذاهبها تواجه بعزلة صارمة من علماء «التيار الرئيسي» ولعنتهم فتختفي في النهاية مع زوال الطائفة نهائياً.

او ان الصعود الى الخلافة، كما في حالة الفاطميين، كان يخلق تياراً رئيسياً جديداً يساوم مع الارثدوكسية ويقترب منها بالتدريج. وحين كان القائد الاصلي او وريثه المباشر يؤسس سلالة، مثل الفاطميين، فقد كان همهما اقامة سلطتهما على قاعدة مؤسسية راسخة. وكانت الحماسة الهرطيقية التي حملتهم الى الحكم تتحول حينذاك الى احراج لهم وكان الحكام يتجهون الى مصادر اكثر ارثدوكسية للمذهب والشرع.

ومرة اخرى تتعرض مذاهب التمرد الهرطقية الى التمييع والتحول الى شيء عادي (روتيني).

وكما سنرى، فان صعود الصفويين الى السلطة (في ١٥٠٠) كان على رأس حركة صوفية - شيعية هرطيقية من هذا النوع، مع قمع العناصر «المتطرفة» فيما بعد واعلان المذهب الشيعي الامامي دين الدولة.

واستمرت الحركات الهرطقية المهدوية تظهر في ايران حتى منتصف القرن التاسع عشر وتمارس درجات متفاوتة من التأثير على بعض العلماء وقطاعات السكان وكانت البابكية آخر حركة كبيرة من هذه الحركات (منتصف القرن التاسع عشر). ولمناقشة هذه الحركات مجال آخر في هذا السياق. وما ينبغي ان يُلاحظ هنا هو انفصالها عن ارثدوكسية التيار الرئيسي ومعارضتها له.

واذا ادعت الحجة القائلة بالطبيعة الثورية للمذهب الشيعي ان في هذه الامثلة من المذهب الشيعي الهرطيقي والمتمرد اسانيد لها، فانها لا تستطيع المضي الى اعتبار الخمينية جزءاً من هذا التقليد (وانصافاً اقول بانه ما من احد، على حد علمي، طرح مثل هذا الرأي). فقد ظل الخميني الى حد بعيد داخل التيار الرئيسي للفكر الشيعي الذي اعتبر «التطرف» - الغلو - في التشيع هرطقة. وان تجديداته تأتي ضمن هذا التيار الرئيسي بثبات.

لقد جاء الصفويون (١٥٠٠ - ١٧٢٢) الذين ادخلوا المذهب الشيعي في ايران، الى السلطة على ايدي قبليين متزمتين يستوحون نعرات هرطيقية تخلط الصوفية الشعبية بعناصر من الخشوع العلوي. وكان الشاه اسماعيل، اول الملوك الصفويين، ينحدر من سلالة مقدسة (صوفية) ذات مطامح زمنية ويقول البعض انهم اعتنقوا المذهب الشيعي لتمييز انفسهم وادعاءاتهم بالسلطة الروحية والزمنية عن الدولة العثمانية والتوجه الى مشاعر السكان الهرطيقية عموماً، وخاصة رجال القبائل.

وادى نجاح الصفويين واقامة دولتهم الى مشاكل الابتذال (الروتنة) والسيطرة علي اتباعهم المتطرفين. فلقد كان تشيع السكان تشيعاً هرطيقياً. وعلى الضد من ذلك عمد الصفويون الى استيراد المذهب الشيعي الارثذوكسي الاثني عشري (بالمعني الحرفي لكلمة استيراد) على شكل علماء من جبل عامل، المعقل الشيعي التقليدي، في ماهو الآن لبنان. وطيلة حكم الصفويين تبوأ العلماء مراكز عليا في ادارة الدولة واوقاف الارض الكبيرة سواء اكانت بصورة مباشرة كأوقاف شخصية او بصورة غير مباشرة علي شكل اوقاف دينية للجوامع والمدارس والجمعيات الخيرية. وعلى العموم كانت نخبة العلماء تتمتع بالسلطة والثروة والمكانة الرفيعة وكانوا داخلين في مؤسسات الدولة بقوة.

وينسجم مثال الصفويين على احسن وجه مع نمط العلاقات بين

الدين والحكم في الدول الاسلامية السلالية. فالكاريزما التي اتسم بها، كانت كاريزما نسب هو اساس الادعاء بالقيادة. وما ان تُثبّتُ سلطة النسب حتى تتحرك انتماءاتها الدينية نحو الارثدوكسية واقامة مؤسسات دينية متخصصة كانت في الواقع تفصل الدين عن وظائف الدولة الاخرى. والعلماء، المكرمون والمعززون، يخضعون مع ذلك للسلطة الزمنية. وينخرطون بالكامل في ادامة وتوطيد شرعية الحكم الصفوي.فلقد اوجدوا نسباً شريفاً (اي الانتساب الى آل البيت) للاسرة الصفوية يقترن احياناً بدلالات الامامة الشيعية. ولم تكن نخبة العلماء تشكك بادعاء الصفويين بانهم «ظل الله في الارض» (وهي فكرة قديمة ما قبل اسلامية في المملكة الفارسية). ولا ريب في انه كانت هناك دائماً اصوات معارضة بين العلماء الذين شككوا في ادعاءات وسلوك الملوك وبلاطاتهم. ولكن هذا التشكيك ما كان لينفي أحقية وشرعية المُلك او الحكم ذاته، بل مجرد شرعية الملوك الظالمين او الاستبداديين او الكافرين. ومن دون ظهور امام الزمان لتحقيق الخلاص ليس هناك سبيل آخر الى الحكم العادل بحق. فالملك العادل يطلب مشورة رجل الدين العالم ولكن حلول الفقيه العادل محل الملك لم يكن وارداً(١٩).

وكانت علاقة القاجار (١٧٩٦ ـ ١٩٢٦) اسوأ بكثير مع العلماء. وكان سياق سلطة العلماء يتمثل بالضعف العام للدولة القاجارية ولا مركزيتها وفسادها. وكان زعماء القبائل والملاك الكبار والقادة العسكريون واقطاب رجال الدين منفردين او بالتحالف فيما بينهم، يتمتعون بسلطة محلية واقليمية واسعة. وكان لنخبة العلماء نصيبهم من هذه السلطة المتشظية، متمتعين بحيازات كبيرة من الارض وعوائد الضرائب الدينية فضلاً عن ولاء الجماعات المحلية. وهناك امثلة على اضطلاع مجتهدين كبار بقيادة جيوش خاصة كانت تتألف من تجنيد الهاربين الذين كانوا يؤونهم و/ او طلبة المدارس الدينية. وكانت هذه الجيوش

تُستخدم لجباية الضرائب وتطبيق قرارات المحاكم الدينية[٢٠]. وكان المذهب الشيعي الاثني عشري هو الدين السائد في ايران في ظل القاجار وكان العلماء في الغالب يحظون باحترام الحكام فضلاً عن تقديم المنح للعاملين في وظائف قضائية ومراسيمية. ولكن الاسس التي تقوم عليها استقلالية العلماء كانت تتيح لهم المجاهرة برأيهم ضد الحكم كلما اتُّخِذت اجراءات تهدد امتيازاتهم او نفوذهم بين اتباعهم[٢١]. وكان ذلك يشتمل على معارضة اي شكل من اشكال العلمنة والتحديث مثل المدارس العلمانية والتعليم العلماني. وكان يشتمل ايضاً على معارضة كل تطفل او نفوذ اجنبي، ومن هذه الناحية كان موقفهم يتطابق مع موقف الحركات الوطنية. وفي حالات عديدة كان منح الامتيازات والاحتكارات الاقتصادية لشركات اجنبية وافراد اجانب، يهدد بصورة مباشرة مصالح التجار المتحالفين تحالفاً وثيقاً مع العلماء. فكان هؤلاء يقودون اعمال التحريض والمظاهرات وحملات المقاطعة.

وابرز مثال على ذلك امتياز التبغ الذي منحه نصر الدين شاه الى شركة التبغ الامبراطورية (Imperial Tobacco Company) في عام ١٨٩١. فلقد اندلعت سلسلة من اعمال التحريض التي قادها العلماء، بلغت ذروتها بالمقاطعة التامة لمنتجات التبغ على أثر الفتوى التي اصدرها مرزا حسن شيرازي، مرجع التقليد حينذاك، في سامراء احدى المدن الشيعية المقدسة في العراق العثماني، وبالتالى بعيدة عن متناول السلطات الايرانية. وكانت الحملة شديدة الفاعلية حيث انتهت بالغاء الامتياز (مع تعويض الشركة تعويضاً مناسباً)[٢٢].

ولدى النظر الى الوراء تبدو هذه الواقعة تمهيداً للحملة السياسية التي قام فيها العلماء ايضاً بدور بارز.هل يشكل موقف العلماء المعارض في ظل القاجار سابقة او مقدمة لمبدأ ولاية الفقيه؟ لعل خير اجابة على هذا السؤال هي كلمات حامد الغار (في ختام دراسته المرجعية

للدين في ظل القاجار):

يبدو ان التدخل في الشؤون السياسية وصولاً الى السيطرة الدائمة، لم يكن قط ولا حتى هدفاً بعيداً من اهداف العلماء. فان استمرار غيبة الامام كان يعني، بشكل لا مناص منه، غياب كل سلطة مُشَرعِنه (بالكسر)، عن الشؤون الدنيوية بحيث ان مواقف العلماء السياسية ما كان يمكن لها، في «التحليل النهائي، الا ان تكون مسألة معارضة . واية رغبة باعادة تحديد معايير الحياة السياسية تحديداً نهائياً في قوانين الدولة كانت غريبة على العلماء في ايران القاجارية وهكذا تجاوزتهم قوي التجديد. (الغار، ١٩٨٠، ص ٢٦٠).

المعنى الواضح في ذلك ان تدخل العلماء في السياسة كان من حيث الاساس تدخلاً معارضاً وليس تدخلاً ثورياً او تجديدياً. ومن المؤكَّد ان الاستعاضة عن المملكة القاجارية بحكومة اسلامية يسيطر عليها رجال الدين لم تكن «ولا حتى هدفاً بعيداً من اهداف العلماء».

خلاصة

لنعد الى مسألة «الاصولية» التي اثيرت في البداية.

يبدو ان صفة «الاصولية» تُطلَق على تلك المذاهب والحركات التي تعارض الحكومات العلمانية في البلدان الاسلامية بالاصرار على ضرورة وحدة الدين والدولة والمجتمع في الاسلام. وبيَّنا في النقاش اعلاه ان هذا الموقف السياسي لا ينطوي على تجانس ايديولوجي.

ودعاة هذه المذاهب «اصوليون» بمعنى تأكيدهم على اشتقاق افكارهم السياسية والاجتماعية من المصادر الاصلية او الاساسية للاسلام، وهي القرآن والسنة - مع استبعاد القواعد السياسية او الفقهية التي نشأت على امتداد قرون عديدة من الامبراطوريات الاسلامية، استبعاداً تاماً كما رأينا. ولكن هذه العوامل لا تميز مَنْ يُسَمون اصوليين عن الكثير من المصلحين

الاسلاميين مثل عبده وبعض تلاميذه الذين كانوا ايضاً يؤمنون بتجديد الدين والمجتمع من مصادر أصلية، وبوحدة الدين والمجتمع والدولة في الاسلام، ولكنهم توصلوا الى نتائج مختلفة جداً، اكثر تفهماً بكثير للمؤسسات والممارسات «الحديثة» (اي المستوحاة من اوربا) التي كانوا يعتقدون بانها تنسجم مع تلك المبادئ الأصلية. ويبين هذا بوضوح مشاكل النظر الى الاسلام (او اي دين آخر) على انه وحدة وكلية Totality جوهريتان «اصولهما» واضحة ومعلومة. فكل عودة الى «المصادر» تشكل بناء لهذه المصادر يتفق مع النتائج المنشودة.

والناحية الاخرى لدى الكثيرين ممن يشملهم التصنيف العام للاصولية هي الطبيعة التجديدية لطروحاتهم في اطار التقليد الاسلامي. فهم ايديولوجياً يعملون ضمن نماذج سياسية للامة والدولة و«الشعب» او الناس - مستوحاة من الغرب. وكان العديد من الحركات المعنية بذلك، مثل حركة «الاخوان المسلمين» والمكونات الاسلامية للثورة الايرانية تتوجه الى العامة لدعمها ضد فئات اجتماعية ومؤسسات واحزاب مهيمنة ذات توجه غربي: فان قوميتها قومية شعبوية و«الاسلام» راية العامة التي تميز هويتهم ضد الدوائر الاجتماعية «الغريبة» في بلدهم، حيث استبعدتهم وقامت بإخضاعهم.

والشيء الذي يتفق عليه البنا وشريعتي، وفي مواضع هنا وهناك، يتفق معهما خميني، هو ان بناء مجتمع اسلامي «عضوي» ودولة يكون فيها الشعب والقيادة فكراً واحداً ولهما غاية واحدة، يجب ان يبدأ باصلاح قلوب وعقول الناس في عالم اسلامي. وسوف يشكل هذا اساس المجتمع الصالح والدولة الصالحة:

«ان واجبنا كأخوان مسلمين هو العمل على اصلاح نفوسنا، قلوبنا وافئدتنا بربطها بالله جل جلاله، ثم بتنظيم مجتمعنا حتى يكون مؤهلاً للمجتمع الفاضل الذي يأمرُ بالمعروف وينهي عن المنكر، ومن المجتمع

ستنهض الدولة الصالحة» (حسن ،البنا، ٦٢ ـ ٦٣).

ان المثل السياسي الاسلامي التقليدي الاعلى للامير الصالح الذي يحكم بالعدل بين الناس ويطبق فروض الاسلام يعوُّل هنا على قيادة تُصلح القلوب والعقول ثم تصبح بدورها اساس الدولة الاسلامية العادلة، تبدأ من القاعدة، من الجذور، والجذور هي الناس. وهناك ، بالطبع، رجال دين اسلاميون، حاولوا الاصلاح والتنوير في قرون سابقة. والجديد في هذه الحالة هو الربط المحدد والصريح بين هذا الاصلاح والدولة الاسلامية الصالحة. فالحاكم العادل والنفس المؤمنة كانا دوماً من المُثل العليا في الاسلام (كما في غالبية الاديان والمذاهب الاخرى) والتجديد هو جعل التقوى الشخصية والمجتمع الصالح شروط الدولة العادلة.

ورأينا أن علي شريعتي اقام هذا الارتباط على المستوى الاخلاقي (تنوير القلوب للاعتراف بالامام واتّباعه) وعلى «المستوى السوسيولوجي»، أي بمعنى عمليات اجتماعية منهجية تربط «الناس» و«المجتمع» و«الدولة» (بعد التمييز بينها مفهومياً). وهذا المستوى «السوسيولوجي» عنصر «حديث» بامتياز ليس حاضراً بوضوح في فكر حسن البنا (رغم حضوره في الفكر الاسلامي منذ اواخر القرن التاسع عشر)[٢٣]. ولكن حتى في فكر البنا يقام ارتباط على المستوى الاخلاقي، ليس مألوفاً في الفكر الاسلامي التقليدي. فإن طبيعة الدولة في الامبراطوريات التاريخية لا توحي بوجود مثل هذا الارتباط بين الشعب والمجتمع والدولة وكانت الدولة، في الغالب، تظهر على انها اضافة خارجية (برانية) الى المجتمع رغم كونها اضافة ضرورية لبسط النظام وتحقيق الأمن وتوفير الظروف لممارسة فروض الاسلام. ولابد ان تعاقب الامراء والسلالات كان يبدو اعتباطياً تماماً ولا يعود بالتأكيد الى شرط «اجتماعي» منهجي . وحتى في الدولة الاسلامية المدرسية المثالية لدى ابن تيمية في كتابه «السياسة الشرعية» تظهر حقوق

وواجبات الحاكم ورعيته على شكل حقوق وواجبات تستكمل بعضها البعض: فالامير يحكم بالعدل وبكفاءة على اساس القرآن والشريعة، والرعية تطيع وتتبع. وكانت وحدة الايمان والعدل مثلاً اعلى لم يتحقق الا في مجتمع محمد وخلفائه الراشدين في المدينة. ولكن هذا المثل الاعلى تتضمنه أمة لا تمايز فيها بين «الدولة» و«المجتمع» وتكون «الحكومة» رديفاً لـ«القيادة» وحين كانت الدولة تكتسب أشكالاً مؤسسية وعسكرية متميزة عن الامة، كان «مَثَل» القيادة الاعلى يتحول الى مثل التكامل بين الحقوق والواجبات. ولم يكن ايمان المحكومين وتضامنهم شرطاً منهجياً لسلطة الدولة. فان عدالة الحاكم او فساده يمكن ان يثبتا كونهما مثالاً صالحاً او سيئاً لرعيته، ولكن ذلك لم يكن يعد شرطاً لايمانهم او فضيلتهم. وكانت القضية تتعلق بالصفة الاخلاقية للحكام والمحكومين ومسؤوليتهم امام الله كل على حدة، كأشخاص او جماعات بدلاً من وجود ارتباط منهجي بين الاثنين.

هوامش الفصل الاول

(١) كان عبده يدعو الى دولة/مجتمع اسلامي موحد ولكن دولة/مجتمع يكون القانون فيه مرناً بما فيه الكفاية لتقبل مؤسسات الدولة الحديثة والاقتصاد الحديث دون التفريط بما كان يعتبره المعتقدات الاساسية للاسلام. وكان ينظر باعجاب كبير الى منجزات الدول الاوروبية العصرية وتأثر تأثراً كبيراً بتيارات عصرية من الفكر الاوروبي، وخاصة اوغست كونت Auguste Comte وهيربرت سبنسر Herbert Spencer.(Hourani, 1962, PP. 130 _ 160 :انظر)

(٢) لكلمة «امام» معاني متعددة تجعلها مربكة للقارئ غير الملم بالاستعمال الاسلامي. وفي الغالب الاعم، تعني كلمة «امام» قائد جماعة: بهذا المعنى كل الامراء المسلمين، بمن فيهم جميع الخلفاء يمكن ان يُسَموا «ائمة». وتشير «الامامة» الى مركز القيادة ووظيفتها. كما ان قائد الصلاة في اي تجمع يسمى«اماماً». ويمكن استخدام المصطلح ايضاً كلقب لعلماء ذوي مكانة رفيعة بصفة خاصة. وبالاضافة الى هذه الاستعمالات فان لدى الشيعة مفهوماً خاصاً للامامة. اذ انهم يعتقدون بان قيادة (امامة) الامة الاسلامية ينبغي ان يضطلع بها متحدرون معينون من بيت الرسول من خلال ابنته فاطمة وزوجها (ابن عم الرسول) علي.
ومع ذلك فقد اتبع الشيعة تعاقب اثني عشر اماماً معيناً (كل منهم يُسمي خلفه) من نسب علي. وقاد الامام الثالث، الحسين بن علي، حركة ضد خلافة امية، هُزمت متكللة بشهادته. وعاش الائمة اللاحقون بهدوء في الغالب في ظل الخلافة العباسية مضطلعين بدور القائد الديني الاعلى للطائفة الشيعية. ويعتقد الشيعة ان ائمتهم

معصومون بحكم قواهم فوق البشرية الخاصة في المعرفة والتنور اللذين يرشدون بهما الامة. اما الامام الاثني عشر، المهدي، فقد «اختفى» في سامراء، قرب بغداد في عام ٨٧٣. وبعد فترة قصيرة من التواصل مع الطائفة من خلال نواب معينين توقف الاتصال بالكامل واعقبت ذلك فترة «الغيبة الكبرى» المستمرة حتى هذا اليوم. وما زال الامام «الغائب» صاحب الزمان ولكن ارشاده محجوب عن الامة حتى وقت عودته. واكتسب انتظار ظهوره ابعاد أمل في الخلاص. وكما سنرى فإن مذهب الخميني في الحكم والجدالات المحيطة به تدور حول مسألة قيادة الامة وحكمها خلال فترة الغياب. وهذه هي معتقدات شيعة «التيار الرئيسي» المعروفين بالاثني عشرية او الامامية ولكن حدثت تاريخياً، وحتى اليوم الحاضر، انقسامات عديدة حول مسألة الخلافة بعد الامامة، اسفرت عن عدد من الفرق وخاصة الاسماعيلية والدروز والعلويين.

(٣) من الامثلة البارزة مثال علي عبد الرازق الذي جادل في عام ١٩٢٥ بان الخلافة ليست جزءاً لازماً من الدين الاسلامي وانها في القسم الاعظم من وجودها التاريخي كانت مؤسسة علمانية تعتمد حكم القوة دون مساهمة تذكر في الالتزام بتعاليم الاسلام او روحيته. ومما يثير الاهتمام انه ايضاً اشتق حجته من «اصول» الاسلام. انظر: Hourani, 1962, PP- 183- 92

(٤) تنتمي كل جماعة سنية الى واحدة من اربع مدارس او اربعة مذاهب في الشرع كلها تعتبر «ارثدوكسية» بالقدر نفسه مقبولة لبعضها البعض.

(٥) «أشير الى ان الحكام المسلمين لربما اعتبروا من الاشكال الصالحة ان يسمحوا بتوجيه مواعظ شديدة ولاذعة اليهم في مناسبات محددة» Watt, 1973, P - 80

(٦) يعني الاجتهاد بذل مجهود مستقل في إعمال العقل للتوصل الى احكام تتعلق بالشرع. والمقبول على نطاق واسع (ولكن ليس بالاجماع باي حال) ان مدارس الشرع السنية اغلقت «باب الاجتهاد» في مرحلة مبكرة في القرن التاسع وبذلك الزم علماء الشرع باتباع المرجع والقياس. اما في المذهب الشيعي فان «الاجتهاد» قضية معقدة واختلفت الاراء في شرعيته. والرأي السائد حالياً مع «الاجتهاد» الذي يمارسه رجل دين كبير معين، على مستوى رفيع من العلم، يحمل لقب «مجتهد».

(٧) تعني «السنة» «الطريق» او «المعيار» وتشير الى احاديث الرسول وسلوكه ومثاله. ويسمى المسلمون الارثدوكسيون «سنة»، اي انهم السائرون على «الطريق». وفي الواقع ان الشيعة يقبلون مرجع السنة بالقدر نفسه رغم انهم قد يختلفون في نصوص الاحاديث التي يقبلونها وفي تفسيرها.

(٨) للاطلاع على شرح مفصل انظر، W - M - Patton 1897

(٩) للاطلاع على تاريخ آل سعود وعلاقتهم بالوهابية انظر H . St John Philby , 1968

(١٠) للاطلاع على تاريخ لحركة الاخوان انظر J - Habib , 1978

(١١) اعبر عن امتناني لكل من برهين جوادي ـ مطلك وعباس ولي على تعريفي بمحتويات هذا المقال الذي لم اتمكن من ايجاد ترجمة له بالعربية او بالانجليزية.

(١٢) انظر Haurani , 1962, PP - 222 - 44

(١٣) جوزيف الياش Joseph Eliash في مقال بعنوان «تصور خاطئ حول الوضع الفقهي للعلماء الايرانيين» يبحث ادعاء بعض العلماء الشيعة، الذي يردده بعض العلماء الغربيين، بان العلماء في فترة غيبة الامام، يعملون وكلاء عامين عنه وانهم اذ لا يشاركون في كاريزما الامام مشاركة تامة، لهم مع ذلك حقوق متساوية في طلب ولاء المؤمنين وطاعتهم. ويبين الياش ان هذا الأدعاء لا يمكن ان يُسند بالرجوع الى احاديث الائمة ويذكر حديثاً للامام جعفر (الداعية المفترض لهذا الرأي المختَلَف بشأنه) من الواضح انه:

«لا ينيط بالقضاة سلطة الامام المطلقة والمعصومة في تفسير الشريعة ويأمرهم بالالتزام التزاماً صارماً بالقرآن واحاديث الائمة واحكامهم لدى اصدار حكمهم ... يضاف الى ذلك ان الحديث يمنح الامة حق تنحية القاضي اذا وجدت انه اقام حكمه على اساس حديث شاذ وليس حديثاً مشهوراً». (ص ١٥)

من الواضح ان هذا ينسف دعوى الخميني بان تكون للفقيه سلطة تكاد تكون مطلقة ويطرح مغنية (١٩٧٩) (عالم شيعي لبناني)، نقاطاً مماثلة في نقد يتسم

عموماً بالاحترام لخميني والتعاطف معه. كما يجادل مفنية (ص ٩٩ - ١٠٣) بان الضرائب المحددة دينياً على المسلمين (الخمس والزكاة) ليست مخصصة لانفاق الدولة بل هي اموال خيرية توزع على فقراء المسلمين.

(١٤) للاطلاع على معالجة مستفيضة حول هذ النقطة انظر، Zubaida, 1964

(١٥) يشير هذا القسم الى مقالات جمعت تحت عنوان On the Sociology of Islam

(١٦) كل المقتبسات القرآنية من Arberry , 1964

(١٧) تستخدم كلمة «شعب» هنا بمعنى «العنصر» او «العرق» على غرار الاستخدام القديم لكلمة «Nation» في الانجليزية الى حد بعيد.

(١٨) للاطلاع على طرح هذا الراي انظر Bernard Lewis, 1985 . وقد شكك ارجوماند Arjomand (١٩٧٩) والياش Eliash (١٩٧٩) وفلور Floor (١٩٨٠) في هذا الرأي على نحو فعال بحجج تتعلق بتاريخ المذهب الشيعي الايراني (ارجوماند) وقواعده المذهبية (الياش) والاصطفافات السياسية للعلماء في التاريخ الايراني الحديث (فلور).

(١٩) للاطلاع على مناقشة المواقف المذهبية والسياسية للعلماء في ظل الصفويين انظر Arjomand (1979)

(٢٠) انظر، Algar, 1980, P . 14

(٢١) انظر، Floor, 1980

(٢٢) انظر، Keddie, 1966

(٢٣) للاطلاع على نص حول تاثير الفكر الاجتماعي الغربي للقرن التاسع عشر، بمن فيه كونت وسبنسر، على عبده وغيره من المفكرين المعاصرين انظر، Hourani, 1962, PP - 135 - 140

الفصل الثاني

العمل من اجل الدولة الاسلامية:
الاصولية الاسلامية في مصر وايران

«الاصولية الاسلامية» مصطلح وجد في النقاشات الراهنة حول الشرق الاوسط وغيره. وهو مصطلح دائرة ما يشير اليه دائرة مشخصة ولكنها ليست محددة بصرامة. انه يشير الى حركات وافكار سياسية حديثة، غالبيتها معارضة، تسعى الى اقامة دولة اسلامية بهذا المعنى او ذاك. وتبحث هذه الحركات عن النموذج لدولة اسلامية في «تاريخ مقدس» لمجتمع المؤمنين السياسي الاصلي الذي اقامه الرسول محمد في المدينة في القرن السابع واستمر في ظل الخلفاء الراشدين الاربعة (في الاسلام الشيعي ليس الا في ظل واحد منهم، هو علي). ويتفاوت تشخيص العناصر الاساسية لهذا النموذج والطريقة التي يمكن بها تشييد دولة عصرية ومجتمع عصري من هذه العناصر، تفاوتاً واسعاً حسب اختلاف المواقف السياسية والايديولوجية. وسأجادل بان «الاصولية» كلها حديثة من حيث انها تحاول اعادة بناء نظام فكري في مجتمع حديث وفق مواقف سياسية وايديولوجية تُتخَذ من قضايا ونقاشات راهنة. ويتم تشخيص الاصول وتراكيبها بالعلاقة مع هذه

العمليات السياسية الراهنة. وسأقوم في ما يلي بمعاينة تطور الموضوعات والقضايا في الخطاب والنشاط السياسيين الاسلاميين في بلدين من بلدان الشرق الاوسط كانت هذه التطورات بارزة ومؤثرة فيهما وتقدمان مثالين متعارضين تعارضاً صارخاً.

وسأركز في المقام الاول على مصر مختتماً بتخطيط عام للدين والسياسة في ايران بغية تحديد الاختلافات الرئيسية. وسأناقش هذه التطورات في سياق علاقتها بافكار وحقائق الدولة القومية الحديثة، اولاً باستباق هذا الشكل السياسي وبالإشارة الى امثلة اوروبية، ثم في المشروع الرامي الى اسلمة الدولة القومية، او نفيها لصالح مفهوم شامل للدين. لقد بدأ الاسلام السياسي الحديث في مصر خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر مستبقاً قيام دولة حديثة وفق النموذج الاوروبي، كانت في الغالب موضع ترحيب على ان يكون بناؤها بمعايير الاسلام. «الاصلي» على الضد من الدين المنحط لشكل الحكم السلالي الذي كان يعارضه. واعتمدت الحركات اللاحقة في مصر نموذج دولة قومية حديثة واخذت تبحث عن سبل أسلمة هذا النموذج فكرياً وسياسياً. وبخلاف مصر ظلت التطورات الدينية في ايران، اساساً، داخل المؤسسة الدينية التي كانت تخشى الدولة الحديثة (كانت نفسها من نمط يختلف اختلافاً كبيراً عن النمط المصري) وقاومتها ثم سلّمت بحتميتها مع الاحتفاظ بقاعدة هامة من الاستقلالية ازاء تلك الدولة. وكان هذا عاملاً حاسماً في الدور القيادي الذي لعبته في التطورات السياسية الحديثة.

لا يشير مصطلحا «الدولة الحديثة» و«الدولة القومية» الى شكل مشترك لا يتغير بل يشيران الى تراكيب من العناصر والخصائص لربما كانت تشكل «نوعاً مثالياً». وحسب توصيف ماكس فيبر[1] فان الدولة الحديثة «عقلانية ـ قانونية Legal - Rational» من حيث ان الحكم يقوم على شرع مقنن ينظم المؤسسات الهرمية الوظيفية بسلطات والتزامات

وحدود معينة، مشكّلةً بذلك نوعاً محدداً من البيروقراطية. وشكل المجتمع الذي ينسجم بصورة نموذجية مع هذه الدولة ويوفر شروطها، مجتمع ادى فيه تقسيم العمل الاجتماعي الواسع الى فردنة الذوات الاقتصادية والسياسية بعيداً عن التنظيم المشاعي والجمعي للقبيلة او القرية او ذوي القربى او غير ذلك من الاشكال الاتحادية. وتكون مكونات الدولة حينذاك مواطنين افراداً ذوي شخصيات قانونية وحقوق والتزامات محددة. وسواء كان لمثل هذه الدولة شكل تمثيلي ديمقراطي او لم يكن، فان عملياتها ونضالاتها السياسية تنطوي على تنظيم المواطنين وتعبئتهم في قواعد من المؤيدين تستند الى مصالح او التزامات ايديولوجية مشتركة. ومن الضروري توفر درجة معينة من التعليم العام للاتصالات التي تشكل جزءاً هاماً من هذا الشكل من اشكال السياسة. كما ان التعليم بلغة مشتركة عنصر هام من العناصر المكونة للتصورات الايديولوجية للانتماء القومي المشترك. او ما سماه بنديكت اندرسن Benedict Anderson (١٩٨٣) «جماعات متخَيَّلة» Im-agined Communities. وكما نعرف فان الولاءات البدائية للانتماء الاثني والدين والاصول المحلية وغيرها تلعب في الواقع دوراً بالغ الاهمية في سياسة الدول الحديثة ولكن هذه الولاءات تصاغ في المصطلح السياسي للاحزاب السياسية ونمطها مستخدمة اساليب في التنظيم والاتصالات هي من خصائص هذا النموذج من الدولة الحديثة(٢) وستتاح لي في ما يلي مناسبة الخوض بالتفصيل في هذه التقنيات السياسية المختلفة.

ان تيارات الاصولية الاسلامية التي سأناقشها هنا اوجدت خطابات وممارسات تشير الى الدولة الحديثة صراحة او ضمناً وان خلق او تحويل الدولة الحديثة وفق اسس «التاريخ المقدس» للاسلام، موضوعة متكررة. وهناك تيارات اصولية لا تدخل في هذا القالب

ابرزها الحركة الوهابية التي تكللت بتأسيس العربية السعودية (انظر الفصل الاول، ص ٢١ ـ ٢٤). وازعم (انظر، زبيدة، ١٩٨٦) ان هذا مثال على نوع تاريخي من الحركات القبلية التي تبدأ بتزمت ديني وتتكلل بالتحول الى دولة اعتيادية (روتينية) سلالية من النمط المعهود، وهو على وجه التحديد ما حدث في العربية السعودية. وتتميز الوهابية تماماً عن السياسة الاسلامية في سياق الدولة الحديثة (رغم انه كان للوهابية تأثيرات فكرية هامة في هذا السياق).

الحدث الذي استقطب اهتمام العالم اكثر من كل حدث سواه حول «الاصولية» هو الثورة الايرانية في عام ١٩٧٩. اذ كانت للاعلام الاوروبي والامريكي وجمهوره موضع سحر ورهبة: دليل للكثيرين على ان الاسس الراسخة لـ «الايمان التقليدي» لا يمكن تجاوزها بـ «تحديث» لا يكون الا طلاء سطحياً. وكانت لقوميي «العالم الثالث» وبعض «العالم ثالثيي» تمثل ليس مجرد ثورة معادية للامبريالية بل وثورة ذات امتياز خاص هو الاصالة الثقافية، متحدية البعد الأخبث في الامبريالية، وهو البعد الثقافي. وفي البلدان الاسلامية الاخرى، وخاصة في العالم العربي، كان تأثيرها هائلاً. ومن الطبيعي بما فيه الكفاية ان الميالين اصلاً الى انتماءات اسلامية استمدوا الهاماً وقوة عظيمين من مؤثر تقليد الثورة. ففجأة كانت افكارهم تقف بثبات على المسرح العالمي وفي مضامير الامكان السياسي. ولكن الاهم كان تأثيرها على المجموعات والافراد السياسيين المعارضين الآخرين، بمن فيهم اليساريون، الذين وقفوا تقليدياً ضد التيارات الاسلامية المصطفة عادة في اقصى يمين الطيف السياسي. فهنا ثورة اسلامية شعبوية ومعادية للامبريالية اقتبست بعض مفردات اليسار وشعاراته. وبدا للبعض ان الاسلام في شكله السياسي و «التقدمي»، بخلاف الايديولوجيات «المستوردة» من الماركسية أو القومية، أقرب الى الشعب. نابعاً، كما كان، من جذوره الثقافية

التاريخية. وكسب الاسلام السياسي جنوداً كثيرين، واحتراماً سياسياً وصلاحية سياسية، واصبح راسخاً بثبات في التيار الرئيسي السياسي. وكان هذا مصدر احراج وازعاج لانظمة حكم سياسية اعتمدت الاسلام وشجعته كوسيلة للضبط والسيطرة (العربية السعودية) أو كثقل مضاد لليسار (السادات في مصر).

واكدت الثورة الايرانية بروز الاسلام السياسي في السياسة الشرق اوسطية والدولية الراهنة. ولكن من الواضح انها ليست نقطة انطلاق الاسلام السياسي الذي له تاريخ مديد في العالم الحديث ولا النموذج السياسي او السوسيولوجي الاول للحركات السياسية الاسلامية في اماكن اخرى. ومن الهام تأكيد هذه النقطة لأن الاسلاميين انفسهم وبعض المعلقين الغربيين على السواء غالباً ما يفترضون ان هناك وحدة ما في اساس الظاهرة الاسلامية توفرها استجابة شعوب الشرق الاوسط للنداءات الدينية التي تفهمها وتتقبلها بسهولة اكبر من فهم وتقبل سياسة وايديولوجيا «مستوردة». والمحاججة التي سأطرحها هنا هي ان مغزى وحصيلة السياسة الاسلامية لا يمكن ان يتحددا الا في سياقات مؤسسات ونضالات معينة تختلف في حالة مصر اختلافاً كبيراً. وسأبين ان هذا الاختلاف لا يمكن ان يُفَسَّر بلغة التعارض بين الاسلام السني والاسلام الشيعي. فلننتقل الى بحث هذه السياقات والمنعطفات.

الخلفية التاريخية

اذ يُعنى هذا المبحث بالعالم الحديث اساساً فان من الضروري مع ذلك القاء نظرة سريعة على الخلفية التاريخية. ان استخدام مصطلح «الاسلام السياسي» ذاته قد يكون موضع جدال: اي شكل آخر من الاسلام هناك؟ اذ يمكن الجدال بان الاسلام سياسي منذ نشأته، وحدة الدولة وأمة المومنين. هذه هي على الاقل نظرية الفقه الاسلامي ولكن

الممارسة تختلف تماماً في الشطر الاعظم من قرون التاريخ الاسلامي، وتلكم حقيقة معترف بها في اللاهوت والفقه كذلك. وحافظت الامبراطوريات الاسلامية، على الاقل منذ زمن الامويين، على التمييز في الواقع بين الدولة والمجتمع، وكان الدين يدخل في الاثنين ولكن بطرق مختلفة، وباستثناء فترات قصيرة، لم يكن سائداً في الدولة او المجتمع ولا متطابقاً معهما. اذ كانت الدولة تتألف من السلالة الحاكمة مع بطانتها وموظفيها وجندها. وكانت الجيوش الاسلامية الاولى التي فتحت اراضي شاسعة شكلت فيما بعد الامبراطوريات الاسلامية، تتألف من رجال القبائل العرب. وعلى هذا النحو كان بالامكان النظر الى الخليفة على انه زعيم الامة والى الجند على انهم المؤمنون تحت السلاح. وما كان لهذا الوضع ان يستمر في الحكم السلالي الذي تم في ظله حل الجيوش العربية والاستعانة عنها بجنود محترفين غالبيتهم من الاتراك. وبقيت هذه الدولة، التي باتت منفصلة بنيوياً واجتماعياً عن رعيتها، دولة اسلامية نظرياً. وظل رئيسها يحمل لقب الخليفة (خلف الرسول ونائبه) الذي كان يشجع العبادة الاسلامية ويسهل ممارستها، ويعاقب الهرطقة ويذود عموماً عن رموز الاسلام وشعائره: وفي دستور الدولة كان الاسلام يقتصر على مؤسسات معينة، تكاد تكون المؤسسات القضائية حصراً. ولكن الشرع كان في الممارسة لا يستند الا جزئياً الى المصادر الدينية، ولم يكن يطبق الا على مجالات محدودة من الاحوال الشخصية والمدنية والعقود التجارية. ولم يكن الحاكم وخدامه ملزمين بالقانون الا نظرياً وبأكثر المعايير الاخلاقية عمومية. وكانت نماذج الحكم وطرائقه مستمدة من تقاليد بلاد فارس وبيزنطينة الامبراطورية قبل الاسلامية وكان مصدر التشريع الاساسي بقرار من الحاكم رغم ان هذا ينبغي ان لا يتناقض نظرياً مع مبادئ الشريعة. وان بعض الضرائب محددة في الشريعة ولكن غالبية اشكال الضريبة كانت اضافة الى تلك

المفروضة. وبعض الحكام كانوا حتى يفرضون ضريبة على بيع المشروبات الكحولية معترفين بذلك اعترافاً قانونياً بما هو محرم من المنطلقات الدينية. لذا كان الدين في مجال الدولة، يحتل موقعاً متميزاً ولكنه موقع محدود وثانوي. وان اشكال الحكم الشرق اوسطية كانت، في الممارسة، اسلامية بقدر ما كانت نظيراتها الاوروبية مسيحية.

وفي سياق المجتمع فان اول نقطة ينبغي ملاحظتها هي تنوع المظاهر الدينية. والاختلاف الاهم هو الاختلاف بين المدينة والدائرة غير المدينية من البدو ورجال القبائل في الصحراء والجبال (في التاريخ الجغرافي للشرق الاوسط هاتان الدائرتان هما الدائرتان الرئيسيتان فيما تكون الدائرة الريفية تابعة لهذه الدائرة منهما او تلك، انظر زبيدة، ١٩٨٦). وكان الارثدوكسيون يعتبرون البدو (عن صواب في احيان كثيرة تماماً) دائرة البدع ومأوى الهرطقة بعيداً عن يد السلطة السياسية والدينية. وكانت الارثدوكسية النصية تحتل موقع الصدارة في المدينة: كانت دين الدولة الرسمي واحدى حلقات الوصل بين الدولة والمجتمع. وكانت المؤسسات الدينية للدولة تدار بكوادر من فئات وجهاء المدن، وهي نفس الفئات التي كانت تضم التجار وملاك الارض. كما كان هؤلاء زعماء المجتمع المديني والوسطاء بين الدولة والفئات المدينية الاخرى. وكانت الارثدوكسية توجد جنباً الى جنب مع الصوفية، ومنذ حوالى القرن الحادي عشر، كانت تعيش في انسجام معها. ومن منطلقات الايمان والطقس فان الصوفية تيار غيبي، روحاني، غنطوسي في الاسلام ولكنها تبدي بدورها تنوعاً كبيراً خارج هذا التوصيف العام. باختصار، ان الدين ارتدى اشكالاً متنوعة ومتداخلة، كثير منها لم تكن له علاقة واهية بالاسلام الارثدوكسي، النصي.

ويتعين النظر الى الفكر السياسي الاسلامي الحديث في سياق تضافر هذه الخلفية التاريخية مع التأثير الاوروبي. وكان المثقفون

الاصلاحيون في الامبراطورية العثمانية وايران، اذ استبد بهم القلق ازاء ضعف بلدانهم في مواجهة القوة الاوروبية، يعتقدون ان تفوق القوى الاوروبية (بريطانيا وفرنسا بالدرجة الرئيسية) لم يكن يعتمد حصراً على القوة الاقتصادية والعسكرية بل ان وراء هذه العوامل يكمن نظام سياسي - اجتماعي يُوَلِّد وعياً والتزاماً بين الناس وتنظيماً فعالاً للدولة والمجتمع. وجادل المثقفون الاسلاميون العثمانيون، بمن فيهم المصريون منهم، بان التخلف المحسوس لبلدانهم لم يكن بسبب الاسلام بالذات، كما قد يظن الاوروبيون، وانما بسبب انحطاط الاسلام وفساده. وكان يُنظَر الى الاسلام على انه قد سبق الانظمة الاوروبية. وكانت تشترك في هذا النمط من التفكير شخصيتان كبيرتان في اواخر القرن التاسع عشر، غالباً ما تُذكَران بوصفهما مؤسسي الحركة الاصلاحية في مصر، وهما جمال الدين الافغاني ومحمد عبده.

الاسلام السياسي في مصر

كانت مصر البلد الشرق اوسطي الذي عرف اول غزو اوربي مباشر ثم استمرار وجوده ونفوذه فقد بدأ بحملة نابليون ليعقبه بفترة وجيزة حكم محمد علي التحديثي، الذي حاول، بقدر من النجاح، اجراء اصلاحات اقتصادية وادارية. وشملت هذه الاصلاحات مؤسسات التعليم الحديث والبعثات الدراسية للطلاب الواعدين الى فرنسا. واقبلت دائرة واسعة من المثقفين بلهفة على الادب والفكر الاجتماعي الفرنسيين ومن البلدان الاوروبية الاخرى. ومما له مغزاه ان بعض هؤلاء المثقفين كانوا من ذوي التعليم والاعداد الدينيين. ودفع خلفاء محمد علي (ورثته) مصر الى مزيد من الاحتكاك ببريطانيا وفرنسا، والتبعية لهما، الامر الذي بلغ ذروته بأزمات سببها الديون وسيطرة هذه القوى سيطرة اقتصادية وعسكرية وسياسية اكثر مباشرة طيلة القرن التاسع عشر

والنصف الاول من القرن العشرين. واقترنت بهذه التطورات تأثيرات اجتماعية وثقافية عميقة: اجراءات واسعة في مجال التصنيع وبناء المدن وتغلغل الرأسمالية الى قطاعات هامة من الزراعة، مما اسفر عن تفتيت او اضعاف الاواصر المشاعية القديمة. ومع التطور المحدود في التربية والتعليم اوجدت هذه التطورات جماهير مسيسة بهذا القدر او ذاك، وخاصة في المدن الكبرى، اخذت تدرك بصورة متزايدة مظالم الهيمنة الاجنبية والهوة بين وعد الافكار الاوروبية بالحرية وحقائق استمرار الاغلال في ظل الحكم السلالى. وفي هذا السياق ينبغي بحث الفكر السياسي الاسلامي.

وان صورة الدين في علاقته بالمجتمع والدولة، كما يرسمها التخطيط التاريخي آنف الذكر، ظلت تصح على مصر في القرن التاسع عشر. وكانت اصلاحات محمد عبده موجهة اولاً نحو الافكار والمؤسسات الدينية ثم نحو المجتمع الاوسع[٢]. فان المؤسسات الدينية، ومنها جامعة الازهر الكبرى في القاهرة، كانت لم تزل تنهل من معارف القرون الوسطى، وتدرّس جغرافية العصر الوسيط ورياضياته وعلومه فضلاً عن الدراسات الدينية في اللاهوت والفقه. وكانت هذه المدرسية (السكولاستية) البالية توجد جنباً الى جنب مع تدين شعبي يزخر بالسحر وعبادة الاولياء. ونجح عبده الذي كان نفسه عالماً كبيراً، في كسب دعم السلطات في اصلاح هذه المؤسسات وتحديثها. ولكن المهمة التي اتخذها واستاذه الافغاني، على عاتقهما كانت اكبر بكثير:

كانت هذه المهمة تتمثل بتحرير البلدان الاسلامية من ضعفها وتخلفها، وخضوعها للقوى الامبراطورية الاوربية. وقد نسبا هذا الضعف الى الجهل والفساد والتشظي التي تتسم بها اشكال الحكم والمجتمعات الاسلامية، بما فيها المؤسسات الدينية. وجادلا قائلين، لكن مواطن الضعف هذه لم تكن قطعاً متأصلة في الاسلام بل على

العكس تمـامـاً من ذلك. وحسـبكم ان تنظروا الى امـجـاد المـاضي الاسـلامـي، في المـعـارف وفي الجـبـروت على السـواء. وان النظام السياسي - الاجتماعي الذي ساهم بهـذا القسط في جبروت الغـرب وحضارته سبقه الاسلام بقرون عديدة. وكان المجتمع الاسلامي الذي أوجده محمد في المدينة في القرن السابع يجسد كل مبادئ المواطنة والديمـقـراطيـة بشكل انقى واوضح. ففي حـين ان الدين منفـصل عن الدولة في المسـيـحـيـة، تكون الدولة والامـة وحـدة واحدة في الاسـلام، حيث يشكل الدين والدولة والناس جسماً واحداً. وفي المجتمع المديني لم تكن الدولة الا تعدد مواطنيها موحدين بالايمان وطاعة احكام الله. وليس لأحد حكم أحد لأن المُلك لله وحده. وما الجيش الا المواطنون تحت السـلاح. وان مؤسسات مثل الشورى، التي تقضي بان يستشير الحاكم اتباعه في كل الامور الهامة، والبيعة للقائد الجديد قبل ان يتمكن من تولي الخلافة - خلافة محمد بوصفه أمير المؤمنين - تضمن التمثيل ومسؤولية الحكم بشكل اكثر اصالة ومباشرة من المؤسسات المقابلة لها في اوربا الحديثة. وما يحتاجه المسلمون الآن ليس تقليد اوربا وانما احياء تراثهم الاصيل الذي خربته الامبراطوريات السلالية ونُسي في غمرة انحطاط الدين وفساده خلال القرون اللاحقة.

ولعل من المفيد عقد مقارنة بين المفكرين الاسلاميين الذين يبحثون عن الاصلاح في احياء العناصر الاصلية لتاريخهم مع نظائرهم الاوروبيين (وخاصة الالمان) في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. فإن جمهورية اثينا القديمة ادت عند غوته وشيلر وهولدرلين وهيغل [٤] وظيفة مماثلة لمجتمع المدينة عند مفكرينا الاسلاميين - نموذج لوحدة الدولة والمجتمع المدني، وتماهي الفرد والمواطن، على الضد من التجزئة الاجتماعية والسياسية والسيكولوجية التي كانوا يلمسونها في عالمهم المعاصر. ورأى البعض منهم، مثل هيغل الشاب، في الثورة

الفرنسية امكانات الانبعاث على مستوى ارقى من النموذج الاثيني. ولكن الاهمية التي علقوها على الدين هي التي تثير الاهتمام على نحو خاص هنا. وقد وضعوا العناصر الذاتية والفردية للمسيحية على النقيض من الاديان المدنية والاهلية لليونان وروما، ونسبوا تشظي الحياة في المجتمع العصري ، جزئياً على الاقل، الى الروح الدينية السائدة. ولا ندري ما اذا كان عبده او اي من اتباعه يعرف بهذا النقاش ولكننا نعلم ان عبده كان مطلعاً على الفكر الاوروبي المعاصر، وكان معجباً على الاخص باوغست كونت وهيربرت سبنسر(٥). ولكن المثير انه ساق حججاً مماثلة لدى وضع المسيحية في مواجهة الاسلام: المسيحية فصلت التدين عن السياسة والحياة العامة، في حين انه اعتبر الاسلام، كما رأينا، ديناً سياسياً ومدنياً بشكل بارز. ولكن بخلاف المفكرين الالمان الذين لم يتمكنوا من المحاججة لصالح احياء الدين الاغريقي القديم فان جمهورية عبده الاثينية كانت المدينة الاسلامية. وكل ما كان يفعله هو الدعوة الى بعث الاسلام الحقيقي والاصلي.

لا يُشَخَّص عبده، عادة، بوصفه من الاصوليين بل اصلاحياً لبرالياً يؤمن ايمان القرن التاسع عشر بالرقي من خلال التنوير. ووجه التعارض الرئيسي بين عبده والاخوان المسلمين، على سبيل المثال، (انظر ادناه) هو لبراليته في تطبيق الشريعة الاسلامية، وخاصة عناصر القانون الجزائي والقيود التي تفرض على المرأة. فالاصرار على هذه العناصر من الشريعة هو سمة الاصولية في الوقت الحاضر(٦)، وبهذه المعايير لا يكون عبده اصولياً. وقد تساق الحجة القائلة ان هذا الاصرار على نص القرآن سمة محددة من سمات الاصولية. ولكن اي دعوة الى تطبيق الشريعة يجب ان تقبل ضمناً بالكثير من التفسيرات والشروح خارج نص المصادر المقدسة. ولم يكن عبده يفعل اكثر مما فعله الفقهاء الاسلاميون على مر العصور في استخدام مبادئ شديدة الاتساع

والابهام في منهج الاستقراء والمقايسة الشرعي في التوصل الى احكام. والموقف الاصولي الذي يدعو الى تطبيق الشريعة يجب ان يُسَلِّم بان اي نقل سيتضمن الكثير من الانشاءات التي ليس لها الا صلة واهية للغاية بالمصادر المقدسة. وما يكمن في اساس التعارض بين عبده واصوليي الزمن الاحدث هو مواقفهما المختلفة من الافكار والنماذج الاوروبية: في حين ان اوربا، القاهرة، كانت في الوقت نفسه نموذج التقدم والقوة عند عبده فان الغرب عند الاصوليين قاهر وخطر مهدد ثقافياً على لسواء. والاصرار على القانون الجزائي القرآني والقيود على المرأة انما هو اعلانات شديدة الفاعلية عاطفياً ورمزياً عن الهوية الثقافية ومعاداة القطاعات المتغربنة من المجتمع، التي خانت هذا التراث. وفي حين ان من الواضح ان عبده ليس اصولياً بالمعنى الراهن فان بناءه لـ «التاريخ المقدس» نموذجاً للدولة الحديثة كان واقعة بالغة الاهمية في السعي من اجل هذه الدولة الاسلامية الحدث الذي جسد تأسيس الدولة الحديثة في الاراضي العثمانية السابقة كان قرار اتاتورك بالغاء الخلافة في عام ١٩٢٤. فهاقد وصلت الدولة الحديثة التي كان عبده يبحث عنها ولكن دون اي تزويقات اسلامية تقريباً في تنظيمها او ايدولوجيتها، بل كانت جمهورية اتاتورك جمهورية معادية للدين بصراحة. وكان العراق وفلسطين وسوريا تحت انتدابات اوروبية، ومصر، المستقلة اسمياً، كانت في الواقع مستعمرة اوروبية. وكان وجود الاسلام في الدول، ان وجد أصلاً، يقتصر على قانون الاحوال الشخصية. وقد استثار فقدان الخلافة ردود افعال متباينة في عموم العالم الاسلامي، من حركة الخلافة في الهند، الى مشاريع شتى قدمها مرشحون للمركز الشاغر بين الحكام والاشراف العرب، بمن فيهم ملك مصر(٧). وعلى مستوى الافكار الدينية ـ السياسية، كانت الاستجابة الابرز استجابة رشيد رضا (توفي في عام ١٩٣٥)(٨)، المثقف الديني وتلميذ عبده. فقد بحث عن

صيغة لاعادة الخلافة في الظروف الحديثة للدول القومية المنفصلة (انظر الفصل الاول، ص ٢٨ ـ ٢٩) وكان حله خليفة يتمتع بسلطة روحية في كل ديار الاسلام بحكم علمه ومركزه الديني، وربما انحداره من احدى السلالات العربية المحترمةالتي تدعي نسبها الى الرسول. وستكون هذه السلطة فوق الحكومات المستقلة ذات السيادة، اشبه بالبابوية في العالم الكاثوليكي الى حد بعيد . ولم تسفر دعوة رضا عن شيء سياسياً.

وعلى غرارعبده مارس رضا نفوذاً فكرياً كبيراً كانت له نتيجة عملية في الدوائر الدينية والتربوية ولكن اياً منهما لم ينجح في نقل افكاره الى مجال النضال السياسي او دمجها بالدولة الحديثة. وحركة الاخوان المسلمين هي التي أخذت البحث عن الدولة الاسلامية الى المضمار السياسي للتحريض والتنظيم الشعبيين.

الاخوان المسلمون

انها الحركة التي كانت، بهذا الشكل او ذاك، ابرز التيارات الاصولية في الاسلام السني منذ نشأتها في مصر في عام ١٩٢٨[٩]. وفي حين انها كانت متأثرة تأثراً واضحاً بأفكار عبده ورضا فقد ابتعدت عن التأثيرات الاوروبية في اصلاح عبده وفكر رضا هادفة الى اكتساب جاذبية شعبية وشعبوية اصابت فيها نجاحاً كبيراً وكان مؤسس «الاخوان» ، حسن البنا، الذي كان معلماً في الاسماعيلية في منطقة القناة. وتقول كل التقييمات ان البنا كان شخصاً وُهِب كاريزما عظيمة وحماسة متبية. وقد هاله فساد المسلمين وانحطاطهم. وخاصة الشباب، من اهل زمانه، وخضوعهم سياسياً واقتصادياً وثقافياً للاجانب المسيطرين. فأسس «الاخوان» حركة لتهذيب اصلاح القلوب والعقول. وكان يُعلِّم الاطفال في النهار واباءهم في المساء. وسرعان ما تنامت

الحركة وانتشرت في انحاء عديدة من البلاد، وصارت لديها ممتلكات وموارد مالية. وخلال فترة وجيزة جداً اكتسبت بعداً ساسياً حيث دعت الى اصلاح المجتمع والحكم اسلامياً. اصبحت تناصب الاحزاب ـ الليبرالية ـ الدستورية العلمانية عداءاً مريراً، وخاصة حزب الوفد (الحزب الديمقراطي الرئيسي في مصر قبل ثورة الضباط الاحرار في عام ١٩٥٢) ورُبِطَت في مجرى هذه العملية ربطاً ثابتاً باليمين. وكانت حركة «الاخوان» احياناً تغازل القصر الملكي وتشارك في دسائسه ضد حكومة الوفد المنتخبة. وساهم اعضاؤها في اعمال التحريض الوطنية ضد البريطانيين في منطقة القناة ثم متطوعين في حرب فلسطين. ومن الواضح انها مارست نفوذاً فعالاً بين المراتب الادنى من القوات المسلحة. وفي النهاية (في اوائل الاربعينات) اوجدت جناحها المسلح «الجهاز السري»، واتجهتَ نحو الاغتيالات السياسية التي كان ابرز ضحاياها رئيس الوزراء المصري، النقراشي، الذي قُتل في عام ١٩٤٩. وبعد فترة وجيزة سقط البنا نفسه في ما كان واضحاً انه عملية قتل انتقامية نفذها البوليس السري. وقد يبدو ان حركة «الاخوان» كانت لها صلات وثيقة مع حركة «الضباط الاحرار» التي قامت بانقلاب في عام ١٩٥٢، وانها تمتعت بحظوة رسمية في الايام الاولى من نظام الحكم الجديد. ولكنها سرعان ما اختلفت مع عبد الناصر بعد ان تسلم مقاليد السلطة في عام ١٩٥٤، واصبح هدفاً لمحاولة اغتيال قُمعت بعدها حركة «الاخوان» بضراوة وعلى الرغم من مظاهر الخطابية الاسلامية فان نظام عبد الناصر كان من حيث الاساس نظاماً علمانياً، وكانت الافكار الرسمية السائدة افكار القومية والاشتراكية. واستمر العداء المرير بين عبد الناصر و«الاخوان» وانفجر في واقعة اخرى عام ١٩٦٥ عندما ادعى البوليس انه اكتشف مؤامرة مسلحة ضد الحكم واعتقل العديد من كوادر «الاخوان» وأُعدِم بعض قادتهم، بمن فيهم سيد قطب،

الذي كان مُنَظِّر اتجاهات احدث عهداً سنناقش في القسم التالي.

لقد كان هدف «الاخوان» الاصلي اصلاح القلوب والعقول وارشاد المسلمين على طريق العودة الى الدين الحق وبعيداً عما اوجدته السيطرة الاوروبية من تطلعات عابثة وسلوك فاسد. وقد وُضع تسيس الحركة في وقت مبكر، هذا الهدف في سياق أمة فاضلة ونظام سياسي اسلامي.

وكتب حسن البنا في مقال بعنوان «اصلاح النفس والمجتمع»:

«ان واجبنا كأخوان مسلمين هو العمل من اجل اصلاح انفسنا، اصلاح قلوبنا وافئدتنا بضمها الى الله جل جلاله، ثم تنظيم مجتمعنا ليكون مؤهلاً للامة الفاضلة التي تأمر بالمعروف وتنهي عن المنكر ومن الامة ستنهض الدولة الصالحة.»

(حسن البنا ، غفل من التاريخ ص ٦٢ ـ ٦٣)

ان العنوان الرئيسي في فكرهم السياسي (الابتدائي) هو بناء نموذج من «التاريخ المقدس» مماثل لما سبق تقديمه بخطوطه العامة، اي اعادة خلق المجتمع المديني الاول في عهد الرسول. وشعارهم الاكثر ثباتاً هو «القرآن دستورنا». ولكن نموذجهم لـ «التاريخ المقدس» يختلف تماماً عن الصورة اللبرالية ـ الدستورية التي تظهر من نموذج عبده. فهم يدعون الى نظام رئاسي مع مجلس شورى منتَخَب، وهو ايضاً جزء من نموذج «التاريخ المقدس»، يُفتَرض بانه مكافئ للبرلمان. ولكن البنا اعترض بقوة على الاحزاب السياسية مجادلاً بانها تمثل مصالح فئوية وانانية تزرع الانقسام والفساد في جسم الامة السياسي. وقد عزز هذا العنصر من فكرهم ربطهم من جانب خصومهم بالايديولوجيات العضوية ـ الدولوية الفاشية. اما البرنامج الاجتماعي والاقتصادي لهذا النظام فهو حتى اكثر بدائية وابهاماً من الفكر السياسي. فأولاً هناك الواجب البدهي بتسهيل وتوفير شروط ووسائل الايمان الاسلامي وممارسة الشعائر الاسلامية. ويشتمل هذا على تسهيلات للنساء، بمن فيهن

النساء العاملات، للحفاظ على المواصفات المطلوبة في الملبس والابتعاد عن الاحتكاك بالرجال. وتأتي بعد ذلك صيانة العدالة الاجتماعية كما يحددها القرآن. وهذا، بالطبع، يفتح المجال واسعاً للتفسير. فبعض المفكرين من صفوف «الاخوان المسلمين» دعوا الى اشتراكية اسلامية (انظر على سبيل المثال، محمد الغزالي، ١٩٥١). وتبدأ هذه الطروحات دائماً بادانة الماركسية والامبريالية ثم تستفيض في عرض مظالم الرأسمالية التي تُعد نظاماً من انظمة الربا المحرم في الشريعة الاسلامية ويفسر الغزالي المصادر المقدسة على انها تؤيد الارتياب بالملكية الخاصة حيث ان كل الخيرات ملك الله ويتصرف بها من يحكمون بالعدل بأسمه، الخليفة او مكافئه في نظام اسلامي. ولا تكون الملكية الخاصة مبررة الا اذا كانت تؤدي وظيفة اجتماعية. لذا يجب ان يشتمل برنامج الحكومة الاسلامية على التأميم والاصلاح الزراعي. ولاحظ بعض المعلقين وجه الشبه بين هذه الصورة و«الاشتراكية العربية» التي اعقبتها في ظل النظام الناصري. ولكن «الاخوان»، كما رأينا، ادانوا هذا النظام بوصفه طغياناً كافراًونظاماً ادار ظهره لكل عقائد الاسلام. واستمرت افكار الاشتراكية الاسلامية هذه بشكل او بآخر بين المثقفين التقدميين ذوي التوجه الاسلامي ولكنها لم تستمر كثيراً بين «الاخوان المسلمين» انفسهم. فلقد اعتمدوا افكاراً مبهمة عن العدالة الاجتماعية ولكنهم لم يستخدموا مفردات الاشتراكية او يبدوا اي عداء للملكية الخاصة. ومن التفسيرات الواضحة لهذا الصمت حول الاشتراكية هو الابقاء على حدود ايديولوجية واضحة ضد خطابية النظام الناصري، وصداقته الظاهرة مع الكتلة الاشتراكية في الشؤون الخارجية. وتبلور هذا العداء للاشتراكية والاشتراكيين بصورة حتى اوضح في افكار حركة «الاخوان المسلمين» الجديدة التي انبثقت لتمارس العمل العلني شبه المجاز في ظل حكم السادات ابان السبعينات

وما زالت مستمرة حتى اليوم. وقد وجد الكثير من شخصيات «الاخوان» القيادية ملاذاً لهم من القمع الناصري، في العربية السعودية، وظل الارتباط بالسعودية مصدراً هاماً للدعم المعنوي والمالي حتى الوقت الحاضر ولا ريب في النفوذ السياسي الواسع المترتب على هذا الارتباط. وفي فترة احدث عهداً نشط اشخاص ومنظمات على صلة بـ «الاخوان»، نشاطاً كبيراً في مجال المال و الاعمال، وخاصة بعد ظهورالبنوك الاسلامية وشركات الاستثمار.

ومن كل النواحي عملت حركة «الاخوان المسلمين» منذ نشأتها بوصفها حزباً سياسياً يجاز احياناً وينتقل الى العمل السري احياناً اخرى. وهي اول حركة شعبية اسلامية منظمة في اطار مديني حديث. ويفترض تنظيمها وايديولوجيتها ان قواعدها المحتملة تتألف من ذوات سياسية ذات طابع فردي، نسبة كبيرة منها تتكون من متعلمين يمكن التوجه اليهم بواسطة الكلمة المطبوعة. وتفترض نشاطاتها واستراتيجيتها ان مجال عملها هو الدولة المركزية الحديثة، وتكون هذه النشاطات والاستراتيجيات موجهة نحو مؤسساتها وسلطاتها. وجزء من استراتيجيتها اختراق مؤسستي الجيش والشرطة. ويُفَسر الهدف الاساسي المتمثل باقامة دولة اسلامية في سياق دولة قوميةحديثة، وفي الواقع ان حركة «الاخوان المسلمين»من احدث الحركات في افتراضاتها وعملياتها بين كل الاحزاب السياسية العاملة في التاريخ المصري الحديث. والى جانب احزاب اليسار الصغيرة على اختلافها، اعتمدت الحركة في المقام الاول على التنظيم وكسب التأييد بما تقدمه من جاذبية ايديولوجية - سياسية وعلى اسس فردية على النقيض من السياسة السائدة للوجاهات وشبكات المحسوبية التي تتسم بها الساحة السياسية العامة، بما في ذلك نواح عديدة من تنظيم التأييد لحزب الوفد الذي يتبوأ مركز الصدارة. وكانت الناصرية في ايام عزها تتمتع بتأيد

وحماسة شعبيين واسعين ولكن الكثير من ذلك كان عفوياً وغير منظم. وحيثما كان منظماً كان يستند الى حزب رسمي متداخل تداخلاً وثيقاً مع السلطة. واخيراً فان حركة «الاخوان» تشترك من حيث المساحة الاقليمية لعملها، في مأزق الايديولوجيات السياسية العربية بالتذبذب بين منظور وطني محدد (مصري) ومنظور عربي او أحياناً اسلامي. وكان تنظيمها ونشاطها السياسي في مصر بالاساس ولكن تنظيمات «اخوانية» تأسست في بلدان عربية اخرى، وخاصة في سوريا والاردن، وفي فترة احدث عهداً، في الخليج وتونس. ولكن في الوقت الذي يوجد فيه اتصال واسع واحياناً تعاون بين هذه التنظيمات الوطنية المختلفة فان كلاً منها يشكل في الواقع وحدة في السياسة الوطنية لساحة عملها(١٠). والمجال السياسي لعملها هو من الناحية العملية جملة الكيانات السياسية العربية التي ينتظم كل منها في دولة قومية منفصلة ولكنها ذات التزام شكلي بـ «الوحدة»يشترك فيه الجميع نظرياً ولكنه بلا معنى عملياً. وابرز نشاط خارج مصر في تاريخ «الاخوان» هو مشاركتها في حرب فلسطين، وهي ذاتهاجزء من السياسة الوطنية المصرية.

واذا كانت المقاطع اعلاه توحي بان حركة «الاخوان» كانت باستمرار حزباً متماسكاً فينبغي ان اضيف ملاحظة عن ميولها الانشقاقية وخاصة في الظروف العصيبة. فبعد موت البنا ثم تحت وطأة القمع الناصري تشكلت تكتلات متضاربة خاضت صراعات مختلفة. وفي احيان كثيرة لم تكن هناك رقابة مركزية قوية او ضبط على نشاطات الاعضاء والاجنحة الذين كان بعضهم يعمل من اجل مشاريعه الخاصة دون عودة الى الاخرين وكان الكثير من الاعضاء والاتباع مستائين من ضعف القيادة التي صعدت بعدالبنا. وكان نشوء جماعات وتيارات معارضة، الامر الذي سنتناوله الآن، يعكس في جزء منه هذا الوضع.

التيارات الاصولية الحديثة

في الوقت الذي احتفظت فيه حركة «الاخوان المسلمين» بموقعها كلاعب كبير على الساحة السياسية في السنوات الاخيرة، فان جماعات اسلامية اخرى اكثر تطرفاً، مثل الجماعة المسماة «التكفير والهجرة» و«الجهاد»، هي التي لعبت الادوار الاكثر اثارة، وخاصة باغتيال الرئيس السادات في عام ١٩٨١. ولفهم ايديولوجيا وتنظيم هذه الجماعات واختلافها عن حركة «الاخوان»، على الوجه الصحيح، علينا اولاً ان نتوقف عند الاتجاه الايديولوجي الذي استوحته في الاصل، وهو افكار سيد قطب.

كان سيد قطب (١٩٠٦ ـ ١٩٦٥) أحد المفكرين الرئيسيين في حركة «الاخوان المسلمين». وامضى هذا المعلم الذي كان ايضاً من الادباء المعروفين والمحترمين، عامين في الولايات المتحدة (١٩٤٩ ـ ١٩٥١) مشاركاً في دورة اعدادية، وكان مطلعاً على الاتجاهات الرئيسية في الفكر الغربي الحديث. وانضم الى حركة «الاخوان» في عام ١٩٥١ وانيطت به مسؤولية نشر الدعوة. وفي ظل القمع الناصري امضى الفترة الممتدة من ١٩٥٤ الى ١٩٦٤ في السجن وافرج عنه في عام ١٩٦٤ ليعاد اعتقاله بعد اشهر قليلة متّهماً بضلوعه في مؤامرة مسلحة، وحكم عليه بالاعدام ونفذ فيه الحكم في عام ١٩٦٥. ألف كتباً عديدة عن الدين الاسلامي ومعانيه الاجتماعية والسياسية الحديثة، بضمنها تعليق اصيل للغاية حول القرآن (انظر كاري Carre، ١٩٨٤).

وكان كتابه «معالم في الطريق» (قطب، ١٩٨٠) من آخر كتبه. وهو يتضمن الاساس الفكري للكثير من التفكير الراديكالي اللاحق. فلننظر في الافكار الرئيسية لعمله.

ان مشروع اعادة تمثيل وقائع «التاريخ المقدس» يحتل موقعاً بارزاً في فكر قطب، سوى ان هذه الوقائع تتتفي التاريخ الاسلامي المبكر بدقة اكبر. فان «الجيل الاسلامي الاول» في زمن محمد واتباعه شكلوا

من انفسم نواة من المؤمنين منفصلة عن المجتمع الجاهلي حولهم. وبهذه الصفة عملوا على تقوية انفسهم عقائدياً وعددياً رغم موجات الاضطهاد التي تعرضوا لها. وحين اصبحوا اقوياء وواثقين بما فيه الكفاية بعقيدتهم انفصلوا عن المجتمع الجاهلي بالهجرة من مكة الى المدينة، حيث كانت مناصرتهم مضمونة، ومن هناك خاضوا الجهاد ضد الكفار، وبعون العلي القدير، خرجوا ظافرين وعقد لهم لواء النصر. واقاموا «حاكمية الله» على الضد من حكم الانسان الذي كان سائداً حتى ذلك الحين. ولكن هذا الملكوت المقدس لم يدم الافترة قصيرة ليتردى بعد وفاة الرسول واصحابه المقربين، الى حكم سلالي فاسد يمارسه الانسان بحق الانسان: واعيدت الجاهلية، وهي السائدة حتى هذا اليوم. ومهمة المؤمن الآن هي السير على خطى هذا الرعيل الاسلامي الاول. اذ يجب تشكيل طليعة من المؤمنين تعزل نفسها عن المجتمع الجاهلي. ولما كان على المؤمنين ان يعيشوا في مجتمع جاهلي (مثلما تعين على محمد واتباعه الاوائل ان يعيشوا في المجتمع المكي) فان العزلة يتعين ان تكون عزلة نفسية او «انعزال شعوري». وستعمل هذه الطليعة، مقتدية مرة اخرى بمثال التاريخ المقدس، على تقوية نفسها عقائدياً وعددياً، ثم تعلن الجهاد ضد المجتمع الجاهلي، الذي لن ينتهي حتي يسود العالم حكم الله (وقد جعل قطب من الواضح انه يعني العالم كله وليس العالم الاسلامي فحسب). ولن ينطوي ذلك على اي اكراه في كسب الناس الى الدين الحق بل مجرد ازالة الاكراه في حكم الانسان. وحينذاك فقط سيتمكن الافراد من اختيار دينهم بحرية. وذهب قطب الى ان الحضارة الغربية اذ نجحت في توفير الثروة المادية (الامر الذي نال استحسانه لأن الاسلام ليس ديناً زاهداً بل يأمر بانتاج الثروة والتمتع بها) فأنها وقعت في ازمة بسبب الافلاس الروحي. والشيوعية ليست بحل لأنها اثبتت كونها ستاراً للطغيان والفساد. والاسلام وحده الذي يستطيع الحفاظ على منجزات

الغرب المادية ولكن في المجتمع الصالح، تحت حكم الله.

غير ان قطباً كان شديد الاصرار على ان الاعتبارات الاقتصادية والاجتماعية ليست الا اعتبارات ثانوية. فالاسلام ليس مذهباً اجتماعياً وهمه ليس العدالة الاجتماعية او الحرية او اي مثل اعلى ايديولوجي آخر. فهو ليس الا عقيدة. والهدف الاوحد للطليعة الاسلامية هو غرس هذه العقيدة في قلوب وعقول المؤمنين. وجزء من هذه العقيدة هو تحقيق حاكمية الله وبالتالي فان لديها مشروعاً سياسياً لازماً: اسقاط حكم الانسان وانهاء حالة الجاهلية. ولذا فان الجهاد جزء لا يتجزأ من العقيدة. ونتيجة هذا العنصر من فكر قطب هي استبعاد المقارنات بين الاسلام والديمقراطية او بينه وبين الاشتراكية او اي (..سية) - ism... أخرى بوصفها مقارنات خارجة عن الصدد. فالاسلام ليس الا ذاته، عقيدة ومذهب.

ان المدلولات السياسية لفكر قطب مدلولات مذهلة تماماً. فهو فكر يبتعد بصورة جذرية عن القضايا المركزية في التيار الرئيسي للسياسة الاسلامية كما يمثله الاتجاه المختلف للاخوان المسلمين او التفكير الاسلامي الاصلاحي. ويعني ان بلداناً اسلامية مزعومة مثل مصر ليست اسلامية في الواقع بل جزء من عهد الجاهلية. وبمعايير الدين التقليدي يكون من الكبائر ان يجري تكفير المسلم (أي من يعتنق الاسلام). ويتطلب، سياسياً، التخلي عن موقف «الاخوان» الشعبوي لصالح سياسةسرية طليعية من الخلايا (احتفظت حركة «الاخوان» بهذا النوع من السياسة لفرعها التآمري المسلح «الجهاز السري»). وبلغتنا نحن يعني رفضاً صريحاً للمصطلح السياسي المتمثل بالدولة القومية الحديثة وللايديولوجيات السياسية الحديثة لصالح مشروع جامع يقوم على العقيدة. وقد تحققت هذه المدلولات بدرجات متفاوتة لدى المجموعات الراديكالية في السبعينات والثمانينات.

المجموعات الراديكالية الحديثة

ظهرت في السبعينات مجموعتان رئيسيتان على المسرح السياسي في مصر: مجموعة (الفنية العسكرية)، مشتقة هذا الاسم من الهجوم على الاكاديمية العسكرية في عام ١٩٧٤ (ايذاناً بانقلاب باء بالفشل) والمجموعة المسماة «التكفير والهجرة» ولكنها كانت تسمي نفسها «جماعة المسلمين»(١١). وقد برزت هذه الجماعة بخطف وزير الاوقاف ثم قتله في عام١٩٧٧. ويُعتَقَد ان المجموعة المسماة تنظيم «الجهاد» التي كان بعض اعضائها مسؤولين عن اغتيال الرئيس السادات في عام ١٩٨١، انما هي امتداد لمجموعة «الفنية العسكرية». وكان مؤسسو هذه الجماعات وكوادرها بين من تعرضوا الى الاعتقال والتعذيب في سجون عبد الناصر. ويحكى ان سجانيهم كانوا في احيان كثيرة يسخرون من معتقداتهم ويهزأون منهم قائلين ان العلي القدير لا يأبه بمعاناتهم. وقد دفعت هذه المواقف الكثير من المعتقلين الشباب الى الاعتقاد بان سجانيهم والدولة التي تستخدمهم لا يمكن ان يكونوا مسلمين حتى اذا كانوا يدّعون اعتناق الاسلام، بل انهم كفار. وان نظرة سيد قطب الى المجتمع العصري بوصفه «جاهلية» يجب ان ينفصل المؤمنون الحقيقيون عنها حتى يكونوا اقوياء بما فيه الكفاية لفتحه للاسلام، وفرت تعبيراً نظرياً متماسكاً عن هذه المشاعر. وتكمن هذه الافكار في اساس المذاهب التي تعتنقها المجموعات الراديكالية الحديثة.

وكانت «جماعة المسلمين» هي المجموعةالتي اخذت هذه الافكار الى نهايتها المنطقية. وبقيادة شكري مصطفى اعتبروا انفسهم المسلمين الحقيقيين الوحيدين وكل مَنْ يُدعى الى الانضمام ويرفض فهو كافر. وان حياة كل الكفار وممتلكاتهم مباحة للمؤمنين. وتحقق انفصالهم عن المجتمع «الجاهلي» داخل حيّزات مدينية باسكان اعضائهم في «شقق مفروشة»، وهو تعبير له معنى محدد في اللغة

المصرية الدارجة. فان اسعار العقارات والايجارات في القاهرة الحديثة مرتفعة بحيث ان استئجار مسكن او شقة خاضعة للضوابط المفروضة على الايجارات يكلف ثمناً باهظاً يدفع عن «الخلو». ويُحشَر الفقراء ممن يدخلون سوق الاسكان فضلاً عن فئات هامشية مختلفة مثل العاهرات والمجرمين الصغار، في «شقق مفروشة» (ليس فيها كثير من الاثاث في الواقع العملي) تقع غالبيتها في الضواحي الطرفية. وفي هذا الحيز من التهمش والاقامة العابرة وجد المؤمنون الحقيقيون عزلتهم عن المجتمع الجاهلي. وسوية مع المجموعات الراديكالية الاخرى عبروا عن انعزالهم برفضهم الاعتراف بالمؤسسات الدينية والاجتماعية للمجتمع «الجاهلي». فرفضوا، على سبيل المثال، الصلاة في المساجد الرسمية، وكانوا يعقدون زيجاتهم دون دفع المهر التقليدي او حفلات الزفاف والاعراس. وذهب البعض من «جماعة المسلمين» شوطاً ابعد فطبقوا عزلة مكانية تامة، او «الهجرة» (مقتدين بمثال الرسول وصحبه الاوائل في التاريخ المقدس) الى الجبال والكهوف في صعيد مصر حيث كانوا يمارسون التعبد والتدريب البدني.

ما هو المغزى السياسي لهذا الانفصال؟ اولاً علينا ان نلاحظ وجود اختلاف هام بين المجموعتين ففي حين ان «جماعة المسلمين» كفَّرت كل من هم خارج جماعتهم، فان جماعة «الجهاد» لم تكفر الا الحكام فيما كان الناس الاعتياديون مسلمين. لذا كانت مهمتهم تتمثل في محاولة خلع هؤلاء الحكام واعادة حكم الله (كان اغتيال السادات ينسجم انسجاماً تاماً مع هذا الرأي). وكان رأي «جماعة المسلمين» يقضي بمواجهة المجتمع كله كأعداء جاهليين، وتلكم مهمة اصعب بكثيروتتبدى لدى المجموعتين على السواء سمات نظرة الى العالم تبشره بالخلاص. وليس هذا بمعنى الادعاء بمجيء مخلص وانما بالسعي الى بلوغ حالة تامة من الوجود السياسي - الاجتماعي دون

اي اعتبار واقعي، حتى ولو كان من بعيد، للوضع الراهن، ولا استراتيجية لبلوغ هذه الحالة، ربما باستثناء استراتيجية طقوسية. ومن عناصر هذاالطقس اصرارهم على ضرورة ان يبايع كل مسلم اميراً ويطيع اوامره بعد هذه «البيعة». وتشكل الجماعة من نفسها في هذه الخطوة، جمعية سياسية بالمعنى الطقسي للخضوع تحت حكم امير مسلم يحكم بما يأمر الله. اما السؤال المتمثل في كيف سيحقق هذا العالم المصغّر من الامة الاسلامية انتصاره على المجتمع الجاهلي وحكامه فان الاجابة عليه تأتي في الاساس بلغة افعال مثيرة.

لقد وضعت جميع التيارات الاسلامية المصرية قيد البحث خارج المؤسسات والاطر الهرمية الدينية، وفي احيان كثيرة على الضد منها ولكن علماء او شيوخاً منفردين شاركوا في قيادة حركات: عبده، كما رأينا، كان شيخاً ولكنه شيخ وجد المؤسسة الدينية مؤسسة بالية فشرع في تنفيذ برنامج من الاصلاحات. وفي فترة احدث عهداً صدر البعض من اعلى المطالب صوتاً بتطبيق الشريعة في مصر، عن شيوخ وعلماء دينيين. ولكن هؤلاء الخوارج لا يمثلون المؤسسة الدينية المستكينة عموماً ازاء الحكم القائم. ومن هذه الناحية، ما زالت المؤسسات الدينية في مصر تتبع النمط العثماني في كونها تشكل جزءاً من الدولة يؤيد سياساتها في الغالب او على الاقل لا يبدي معارضة قوية لها الا اذا وقع اعتداء صارخ على الدين. واريد في خاتمة النقاش ان اشخص عدداً من التعارضات البارزة بين السياق المصري الذي حددته بخطوطه العامة والسياسة الاسلامية الحديثة في ايران.

السياسة الاسلامية في ايران

الاختلاف في الدين الذي يتبادر الى الذهن على الفور بين ايران ومصر هو الاختلاف بين المذهب الشيعي والمذهب السني. وهناك رأي

يذهب الى ان الاسلام الشيعي اسلام ثوري او معارض[١٢] على نحو متأصل فيه. ومما اسبغ صدقية على هذا الرأي، الثورة التي قامت في ايران وما اعقبها من نشاط شيعي متطرف في مناطق مختلفة اخرى من العالم، وخاصة في لبنان. وقد حاججت في مكان آخر (الفصل الاول) ضد هذا الرأي. وجوهر المحاججة هو ان المذهب الشيعي لم يكن ظاهرة منتظمة يوحدها اساس تاريخي بل ان العديد من الجماعات والفرق والحركات والدول السلالية المتنوعة قد ادعت تشيعها، وان هؤلاء الشيعة على اختلافهم كانوا في القسم الاعظم من التاريخ الاسلامي ساكتين او مستكينين او مشاركين بنشاط في الحكم. ولا يعني هذا نكران الوحي الشيعي الذي ألهم الكثير من الحركات المعارضة والمتمردة، فهي جزء من هذا التنوع.

اما السمة المحددة للمذهب الشيعي الايراني الحديث فينبغي عدم البحث عنها في جوهر متأصل بالمذهب الشيعي عموماً وانما في التاريخ الحديث للمجتمع الايراني والدولة الايرانية. وازعم ان العنصر الاساسي هو نمط اضفاء طابع المؤسسة على الدين ازاء الدولة. ففي حين ان الدين في الدولة العثمانية، بما فيها مصر، كان وثيق الارتباط بالدولة، كان الدين في ايران القاجارية قائماً بصورة مستقلة الى جانب دوائر اجتماعية كبيرة اخرى. ولم تتمكن الدولة القاجارية (١٧٩٦ ـ ١٩٢٦) قط من اخضاع القوى المحلية والاقليمية تحت سيطرتها التامة. وكانت تحكم اساساً من خلال استغلال التحالفات والولاءات، وخاصة بين التكتلات القبلية حيث كانت السلالة القاجارية الأول بين انداد Primus inter pares . وكان الاقطاب الدينيون يشكلون جزء من اطر السلطة المحلية التي كانت تضم كبار الملاك وزعماء القبائل واحياناً أثرياء التجار. وكان هؤلاء يقودون شبكات معقدة من التكتلات القبلية والمدينية التي كان لديها في

احيان كثيرة اتباع مسلحون. وكان المجتهدون في احيان كثيرة ملاكاً اثرياء عن جدارة يسيطرون ايضاً على عوائدالاوقاف[١٣] وكانت لدى كل مجتهد شبكة من المقلدين المريدين الذين يحتكمون اليه في امور الدين وتنظيم الحياة اليومية. وفي الواقع، كان (وما زال) من واجب كل مؤمن ان يدخل في علاقة من هذا النوع (تقليد) مع احد المجتهدين. وكانت هذه العلاقة تنطوي على دفع الخُمس وهي ضريبة دينية شبيهة بالعشر في اوربا، الى المجتهد الذي يتصرف بدوره بهذه العوائد على النحو الذي يراه مناسباً للاغراض الخيرية والدينية. وكانت المدارس الدينية وطلابها يُمَوَّلون جزئياً من هذا المصدر. ومن الناحية الفعلية كان المجتهدون يقودون، من خلال سيطرتهم على مختلف العوائد والتصرف بها، شبكات واسعة من المحاسيب والمريدين، بما في ذلك، في بعض الحالات، جيوش خاصة قوامها الطلاب وغيرهم من الاتباع كانوا يُستَخدمون احياناً في جباية العوائد الدينية من المريدين المشاكسين. ولكن ينبغي ان يُلاحظ ان هؤلاء المجتهدين لم يكونوا يشكلون مؤسسة دينية (كنيسة) مركزية تمارس رقابة عامة على الامور الدينية. فقد كانوا يرتبطون ببعضهم البعض باواصر غير رسمية من صلات القربى والزواج والاعتراف المتبادل بالالقاب والقبول بشهادات بعضهم البعض التي يمنحونها للطلاب.

والجانب الملحوظ في السياسة الاسلامية في ايران انها كانت حتى الستينات والسبعينات، حكراً من حيث الاساس على دائرة رجال الدين والمؤسسات الدينية. ويمتد هذا الى الثورة الاسلامية في عام ١٩٧٩، التي قادها رجل دين كبير ثم هيمن عليها رجال الدين. وحتى بروز الخميني لاول مرة في اوائل الستينات كان طابع السياسة الدينية في الغالب طابعاً انفعالياً، اي ان رجال الدين كانوا يتحركون رداً على تطورات اجتماعيةوسياسية تحد من سلطاتهم وامتيازاتهم. وما كان من

فكر ديني وسياسي اصلاحي بين رجال الدين، ظل ثانوياً ومغموراً. فان الدين في ايران لم ينجب مثيلاً لمحمد عبده حتى ولو من بعيد. ولم يجد المثقفون المُحْدِثون ارضية او مصادر الهام مشتركة في الدين الذي كانوا يربطونه برجال الدين الانفعاليين والرجعيين. وان التحالف السياسي بين المثقفين الوطنيين - اللبراليين وقطاعات من رجال الدين في «ثورة المشروطة» في عام ١٩٠٦ لم يكن يستند الى وشيجة ايديولوجية، بل الى اهداف مشتركة ضد الحكم المطلق للنظام الملكي القاجاري والهيمنة المتعاظمة لحماته الاوروبيين.

ويختلف مجرى ووتيرة تطور الدولة الحديثة في ايران[١٤] اختلافاً بيناً عن المثال المصري. فالسيطرة الاوروبية في ايران القرن التاسع عشر كانت سيطرة غير مباشرة، ورغم اثارها الكبيرة على بعض قطاعات التجارة والصناعة الحرفية فانها لم تذهب بعيداً بما فيه الكفاية لأن تسبب توترات او انفجارات اجتماعية كبيرة. وبقيت الدولة القاجارية دولة بدائية ولا مركزية دون جهاز بيروقراطي او جيش دائم يُعتد بهما. ولعل «الثورة الدستورية» في عام ١٩٠٦ والنضالات التي اعقبتها، كانت تمثل الخطوات الاولى في تكوين دولة حديثة ولكن بناء سلطة الدولة المركزية ومؤسساتها لم ينطلق الا بعد استيلاء رضا خان (الشاه لاحقاً) على الحكم في عام ١٩٢٤. ثم مضى الى توطيد اركان سلطته بالقضاء على مصادر السلطة البديلة التي ازدهرت في ظل الدولة القاجارية، مصدراً تلو الآخر مبتدئاً بالقبائل والارستقراطية الزراعية. وفقدت الدائرةالدينية ايضاً الكثير من امتيازاتها وسلطاتها، وخاصة في مجال الشرع والتعليم فضلاً عن اقسام من الاوقاف الدينية. وقد سلَّم رجال الدين، في الغالب، بالوضع الجديد، واضفى الكثير منهم صوتاً مسموعاً ونفوذاً محسوساً على مراكز النزعة المحافظة اجتماعياً وسياسياً، التي كانت مؤيدة للحكم. ولكن اسس استقلالهم المؤسسي لم

تُقَوض بالكامل: بقيت لهم الجوامع والمدارس الدينية والجمعيات الخيرية الدينية ومصادر الدخل من تبرعات المؤمنين. وحافظت كل هذه على اسس الاستقلالية والتنظيم وشبكات المحسوبية والنفوذ. وكانت هذه عوامل حاسمة في تسهيل دورهم القيادي في الثورة.

اقام حكم الشاهين البهلويين انظمة قمعية بنجاح جعلت المعارضة السياسية المنظمة، خلال الشطر الاعظم من حكمهما، صعبة ان لم تكن مستحيلة. وكان الاستثناء فترة الحرب العالمية الثانية عندما قام البريطانيون والروس بخلع رضا شاه خوفاً من تعاطفه مع قوى المحور، واجلسوا نجله الشاب على العرش في نظام خاضع لسيطرتهم بهذا القدر او ذاك. وكانت تلك فترة ازدهر خلالها التنظيم والنشاط السياسيان. وكانت الاحزاب التي برزت، حزب توده (الشيوعي) واحزاباً وطنية ودستورية مختلفة تحالفت بعد الحرب في ائتلاف سمي «الجبهة الوطنية». والنجاح الانتخابي لهذا الائتلاف هو الذي حمل الدكتور مصدق الى السلطة بوصفه رئيس الوزراء الذي أمم النفط الايراني في اوائل الخمسينات وتسبب في الانقلاب الذي اعاد سلطات الشاه كاملة بوحي من وكالة المخابرات المركزية (سي. آي. أي). وبعد ذلك تواصل القمع السياسي على اشده، وخلال الستينات والسبعينات كان اي تنظيم سياسي معارض يُسحَق بوحشية، وحتى التنظيمات السرية التي تعمل تحت الارض قُوضت بنجاح.

ولدى النظر الى الوراء الآن، يبدو ان الخميني واتباعه القريبين من بين رجال الدين، نفضوا عن انفسهم موقف اسلافهم الدفاعي ثم المستكين. ولفتوا انتباه الرأي العام لاول مرة في عام ١٩٦٣، بتحركات من المعارضة الدينية ضد عدد من القوانين ألتي اقترحتها الحكومة: الاصلاح الزراعي، الذي عارضه البعض على اساس انه يتنافى مع حماية الاسلام للملكية الخاصة، وتوسيع حق الانتخاب ليشمل المرأة، ومنح

امتيازات واعفاءات قانونية معينة للامريكان في ايران. وكانت مواقف الخميني بالغة القوة والوضوح حول القضية الاخيرة. اما موقفه من القضيتين الاولى والثانية فليس بذلك الوضوح رغم ان كفة الرأي القائل بانه كان معارضاً لكل الاجراءات المذكورة تبدو هي الكفة الراجحة. وبدا في ذلك الوقت ان المعارضة الدينية كانت تُمارس وفق النمط التقليدي للمقاومة الانفعالية. ولكن الخميني لم يبد شيئاً من تحفظ اسلافه في قاموس ادانته للسلطة، بمن فيها شخص الشاه. وكان جزاؤه على ذلك السجن ثم النفي في نهاية المطاف الى مدينة النجف الشيعية المقدسة في العراق ليتبوأ موقعاً له في الحوزة العلمية المشهورة هناك، حيث كانت ملجأ تقليدياً لرجال الدين الايرانيين. وفي الحوزة النجفية القى محاضراته عن الحكم الاسلامي التي شكلت مذهبه في «ولاية الفقيه»، الذي كان يمثل خروجاً جذرياً عن الفكر السياسي الديني في ايران من حيث انه بَشَّر بشكل بديل من اشكال الحكم يستند الى الشريعة الاسلامية كما يطرحها ويفسرها فقيه عادل ومؤهل (انظر الفصل الاول)، فلم يعد ذلك مجرد دفاع عن دائرة الدين بل كان مشروع حكم بديل داخلها. وقد كُتِب هذا المذهب في دستور الثورة الايرانية لاقامة جمهورية اسلامية: اخيراً نزل رجال الدين الايرانيون (او قسم منهم) الى ساحة الصراع الايديولوجي على الدولة الحديثة. وكان موقفهم في هذا المضمار موقفاً «اصولياً» من حيث انه استحضر العقائد والشروط الاصلية، كما يُفتَرض، لاسلام الرسول والائمة الشيعة.

لقد جادلتُ (في الفصل الاول) قائلاً ان مذهب الخميني في الحكم، رغم صياغته بمفردات الخطابات والمراجع الشيعية، وتجنبه اي اشارة الى الافكار او الايديولوجيات الغربية (الا بغرض شجبها عموماً)، يستند مع ذلك الى فرضيات الدولة الحديثة والأمة، وخاصة الى فكرة الاشكال الحديثة من العمل السياسي الشعبي والتعبئة السياسية الشعبية، وان

مذهبه الاساسي في «ولاية الفقيه»، الذي ينيط مهمة حكم المسلمين بالفقيه العادل، يمثل خروجاً جذرياً عن التيار الرئيسي للافكار السياسية الاسلامية، سنية او شيعية، التي اعترفت عموماً وقبلت بان يتولى الحكم امراء لديهم سطوة كافية للحفاظ على النظام ووحدة الامة الاسلامية شريطة ان يكونوا مسلمين ويطبقون العبادة الاسلامية ويسهلون ممارستها. أما ان يكون الامير فقيهاً فلم يكن قط شرطاً مطلوباً. ومما له مغزاه على هذا الصعيد ان الخميني ضم مفهوماً اوربياً واحداً الى قاموسه السياسي في فترة التحريض الثوري، وهو مفهوم «الجمهورية». ولعل تجديد الخميني الحداثوي، الضمني في الاحوال الاخرى، يتجلى في مصطلح «الجمهورية الاسلامية»، وهي شكل من اشكال الحكم لم يرد له ذكرقط في تاريخ اسلامي تسوده سلالات نال حكمها في الغالب قبول الفقهاء السنة والشيعة. واذ اعتمد خميني، كما كان من الجائز ان يفعل، على فرضيات ايديولوجية حديثة، فان الفرصة لم تتوفر له ذات يوم قبل الثورة للمشاركة في اشكال حديثة من التنظيم السياسي. والتنظيم السياسي الذي عول عليه خلال منفاه وفي صنع الثورة، كان تنظيم الشبكات التقليدية التي سبق ذكرها. وخلال منفى الخميني حافظت مجموعة من رجال الدين المرتبطين به، على شبكات الدعم والمحسوبية، وكانت تجبي الرسوم الدينية باسمه (انظر، بخاش Bakhash، ١٩٨٥). وقد كشفت الاجهزة الامنية أمر بعضهم وتعرضوا الى فترات من الملاحقة والسجن، ولكن لم يكن من الممكن القضاء على تنظيمهم الذي كان موقعه في شبكة المساجد والبازارات والمدارس الدينية التي لم تكن ذات يوم تحت سيطرة النظام بالكامل. وعندما سنحت فرصة العمل السياسي المكشوف كان رجال الدين المسلمون، الفئة الوحيدة التي تتمتع بتنظيم وموارد يمكن تعبئتها وتوجيهها بشكل منسق. كما كانت لديهم قيادة ذات قوة وموهبة كبيرتين في شخص

خميني. اذ انه وحده من بين كل القادة المرشحين طالب بتنازل الشاه عن العرش وانهاء النظام الملكي لصالح قيام جمهورية اسلامية في حين ان كل القادة العلمانيين كانوا يرفعون مطالب واهنة بتقديم تنازلات في مجال حقوق الانسان. ولم يتردد قط او يبد اي ميل الى المساومة او المماطلة رغم كل الضغوط. وفي الوقت نفسه صدرت منه اشارات مبهمة عن الالتزام بالديمقراطية والعدالة الاجتماعية، وذلك من خلال المفردات الراديكالية التي استخدمها بالدرجة الرئيسية. وكانت بطانته في المنفى تضم العديد من المثقفين المرموقين الذين تعلموا في الغرب، مثل بني صدر ويزدي، الامر الذي عزز الانطباع بان هناك انفتاحاً تقدمياً على اهداف سياسية حديثة. وادت هذه العوامل بقوى ديمقراطية ويسارية عديدة الى التسليم بقيادة الخميني فوق الجميع، بهذا القدر او ذاك من الحماسة. وهكذا تحققت ثورة اصولية بدعم تام من قوى ديمقراطية علمانية اصبحت فيما بعد ضحيتها.

يثير النقاش اعلاه السؤال عن مدى استناد الثورة الاسلامية في ايران الى تأييد شعبي نابع من التزام ديني على وجه التحديد. فهذه قضية من الصعب جداً الجزم فيها باي قدر من الثقة. اذ ان الاكثرية العظمى من الايرانيين مسلمون شيعة. ويتضمن جزء من اسطورة الشيعة وطقسهم، احياء ذكرى استشهاد الامام الحسين واسرته وصحبه في معركة كربلاء في القرن السابع. وقد علق بعض الكتاب(١٥) اهمية بالغة على هذه الموضوعة المركزية باعتبارها رمزاً لنضال الحق ضد الباطل والطاغوت، وهو رأي يشتركون فيه مع الشيعة الراديكاليين الحديثين. وحقيقة الامران الشيعة في سائر انحاء العالم يقيمون شعائر العزاء هذه منذ قرون دون اي مدلولات سياسية لازمة الا في المناسبات التي تطرح فيها تفسيرات سياسية صريحة بالارتباط مع نضالات معاصرة. وهذا ما حدث على وجه التحديد في اعمال التحريض التي قادت الى الثورة.

وعلى مستوى آخر، ابقى العديد من الشخصيات الدينية المحافظة، داخل الدوائر الدينية وخارجها، على مسافة بينهم وبين الثورة بل ان البعض منهم تحدث ضد تفسيرات الخميني السياسية للمذهب الشيعي. وهناك فكر شيعي راديكالي خارج رجال الدين، مثل فكر علي شريعتي ذي النفوذ الواسع (انظر الفصل الاول) لا يتفق مع تعريف الخميني للحكم الاسلامي. اما عامة الشعب فان جماهير الريف معروفة بايمانها الارثدوكسي او تعلقها الخاص برجال الدين (المرتبطين في احيان كثيرة بملاك الارض والسلطة). وكانت للفئات المدينية القديمة من التجار والحرفيين والشبكات المنخرطين فيها، صلة عريقة برجال الدين يرتبطون معهم بالقرابة والعلاقات التجارية. وكانت هذه الفئات مشاركة في الثورة مشاركة واضحة وهامة ولكن ليس بالضرورة من خلال الالتزام الديني. ويصعب التوثق من الالتزامات السياسية او المعتقد الديني لسكان مدن الاكواخ حديثي التمدن حول طهران والمدن الكبيرة الاخرى. ويمكن ان نقدر انهم كانوا متقلبين ومتغيرين وقابلين قطعاً للتأثر بالتحريض الذي تمارسه اي مجموعة سياسية معارضة تستطيع الوصول اليهم، ولعل الشبكات الاسلامية كانت الطريق الوحيد الذي يمكن الوصول اليهم من خلاله ازاء يقظة السافاك (اسم شرطة الشاه السرية المرهوبة). وفي كل الاحوال فان درجة مشاركة هذه الفئات في التحريض الثوري ليست معروفة على وجه التحديد. والفئة التي كان تحركها هاماً بصفة خاصة لنجاح الثورة كانت عمال النفط وموظفي البنوك وعمال المؤسسات الحكومية الذين شلّ اضرابهم المشترك نظام الشاه. وهذه الفئات ليست معروفة على نحو خاص بالتزامها الديني فالكثير من الموظفين البيروقراطيين ذوو تعليم حديث ورغم ان بعضهم لربما كان متديناً على المستوى الشخصي فقد كانت لديهم، عادة، اهداف سياسية علمانية. وعمال النفط معروفون تاريخياً بميولهم

اليسارية، وكانوا يشكلون واحدة من اكثر القواعد خصوبة للتنظيم الشيوعي حين كان ممكناً. لذا يبدو ان اهمية الالتزام الديني لتأييد الثورة كانت عاملاً متغيراً. والمؤكد انه ليس طبعاً مفروغاً منه لدى السكان المتدينين ان يسيروا وراء قادة اسلاميين وشعارات اسلامية. وكان الدور القيادي للافكار والكوادر الدينية محدَّداً سياسياً وايديولوجياً بالارتباط مع وضع كانت القوى الدينية تمتلك فيه، على نحو فريد، التنظيم والموارد فيما كانت كل ،الفصائل المعارضة الاخرى ضعيفة، غير منظمة وغير مستعدة[١٦].

لقد اصبحت الثورة في ايران ممكنة بتضافر عدة تناقضات اقتصادية وسياسية (انظر الفصل الثالث) . وهي شأنها شأن الثورات الاخرى، لم تكن حتمية بل صنعها التقاء عوامل على نحو مناسب، كان من اهمها قيادة الخميني القوية وغير المهادنة، مدعومة بشبكات من التنظيمات التي تتمحور حول مؤسسات كوادر دينية. وهذا المنعطف هو الذي صنع الثورة، وجعلها ثورة اسلامية. وقد حاولتُ ان أبين ان اهمية الدين في تاريخ ايران الحديث تعود الى حقيقة انه ظل الدائرة الكبيرة الوحيدة، التي لم تضمها الدولة وتسيطر عليها بصورة كاملة، فاحتفظت بامكانية العمل المستقل وممارسة التنظيم. ويختلف هذا تماماً عن التفسير الشعبي للثورة الاسلامية بتأثير جوهر ديني ما متأصل في الثقافة الايرانية ويأسر قلوب الايرانيين وعقولهم بكل سهولة.

الخلاصة

اجريتُ مسحاً لتيارات الاصولية الاسلامية في مصر، وفي ايران، لايجاد تعارض معها، في سياقات علاقاتها الايديولوجية والسياسية بالدولة الحديثة. وجادلت بالقول ان الاختلافات بين الحركات والايديولوجيات في البلدين لا يمكن ان تختزل الى الاختلافات بين

الاسلام السني والاسلام الشيعي رغم اهمية البعض من اوجه هذا الاختلاف مثل مذهب الامامة الشيعي وعبادة الشيعة للشهداء. ولكن هذه الفوارق لا يمكن ان تفسر التباين في طابع الحركات الاسلامية في البلدين والاهمية السياسية لهذه الحركات. وحاولتُ ان افسرها بالتاريخ المختلف للانماط المختلفة في اضفاء طابع المؤسسة على الدين ازاء الدولة في البلدين. كما جادلت بالقول ان هذه الخطابات والسياسة الاسلامية خطابات وسياسة حديثة من حيث انها تشتمل على بناء التاريخ المقدس للاسلام بأشكال ذات صلة بنماذج الدولة الحديثة. وستجري متابعة هذه الموضوعات والمحاججات بالارتباط مع سياقات واوضاع مختلفة في الفصول التالية.

هوامش الفصل الثاني

(١) للاطلاع على مناقشة توصيف ماكس فيبر للدولة الحديثة انظر، Beetham, 1985.

(٢) للاطلاع على مناقشة اوسع حول مسالة الدولة الحديثة، انظر الفصل السادس.

(٣) للاطلاع على عرض لفكر عبده انظر، Hourani, 1962, PP- 130 - 60

(٤) انظر، Plant, 1983, PP- 16 - 40

(٥) Hourani, 1962, PP- 135 - 40

(٦) في الوقت الذي يلتزم فيه بعض «الاخوان المسلمين» بتطبيق القانون الجزائي القرآني في نهاية المطاف، ذهبوا (انظر ، الغزالي، ١٩٤٨) الى ان هذه الوصفات لن تكون عادلة الا في ظروف من العدالة الاجتماعية العامة في مجتمع اسلامي حق.

(٧) انظر G- Baer , 1983, PP - 44 - 5

(٨) انظر Enayat, 1982, PP- 69 - 83

(٩) للاطلاع على تاريخ «الاخوان المسلمين» انظر، Mitchell, 1969.

(١) سياسة الاخوان المسلمين السوريين، على سبيل المثال، شديدة التأثر بالتركيب العنصري العلوي لحزب البعث الحاكم في بلد ذي اغلبية سنية.

(٢) يمكن ايجاد مادة اكثر مستفيضة عن هذه الجماعات ونشاطاتها في Ibrahim (1980), al - Ansari (1984) and Kepel (1985).

(*) يوجد شرح حسن لهذا التمييز في Lewis, 1985

(٣) للاطلاع على تقرير يتناول علاقة العلماء بالدولة القاجارية، انظر Algar, 1980

(٤) للاطلاع على تاريخ تحليلي لايران الحديثة انظر Abrahamian, 1982

(٥) للاطلاع على مناقشة المغزى السياسي لطقوس العزاء انظر Fischer, 1980, PP - 12 - 27, 170 - 80 and 213 - 16

(٦) للاطلاع على مناقشة اوسع حول مسألة مشاركة الفئات الاجتماعية المختلفة في الثورة انظر الفصل الثالث.

الفصل الثالث

الطبقات كفاعلات سياسية في الثورة الايرانية

ان تكوين الطبقات بوصفها فاعلات سياسية Political actors سمة مشتركة في النظرة السوسيولوجية للسياسة. ولعل الماركسية تستطيع ادعاء اكثر التنظيرات استفاضة في هذا المضمار ولكن مفردات الطبقة والسياسة لا تقتصر باي حال على الماركسية وحدها. فهناك منطق عام يكمن في اساس كل هذه الاشكال من التفسير، وهو ان الطبقة الاجتماعية، بحكم ما تحتله من موقع محدد في المجتمع، تكتسب مصالح خاصة بها، ولديها شكل خصوصي من الممارسة الاجتماعية، وعلى اساس هذه العوامل تطور وعياً مشتركاً او نظرة مشتركة الى العالم، او ايديولوجيا مشتركة، تشكل بدورها الاساس لتوجه سياسي وميول معينة نحو العمل السياسي او الخمول السياسي. ويعني هذا ان الطبقات، بوصفها ذوات سياسية، تتكون على مستوى التجربة الاقتصادية - الاجتماعية وبصفتها هذه تُقَدم للعملية السياسية كفاعلات سياسية جاهزة. وهكذا تكون العمليات والمؤسسات السياسية متلقية سلبية لفاعلات سياسية تشكلها قوى اقتصادية - اجتماعية. وفي النقاش

التالي سأجري معاينة نقدية لتوصيف الفاعلات السياسية في الثورة الايرانية توصيفاً طبقياً، ماركسياً وغير ماركسي على السواء. وسأشير الى ان هذه المفردات الطبقية لا تقتصر بكل الاحوال على ايران وحدها بل لها استعمال اعم بكثير:

وتحتل التفسيرات الطبقية موقع الصدارة في الادبيات، صراحة او ضمناً بفعل «سياق بنيوي»، ما اسميه «سيناريو الازمة». ولنقدم في البداية تخطيطاً لهذا السيناريو.

سيناريو الازمة

يبدو ان هناك اتفاقاً واسعاً في الادبيات على انه كانت هناك توترات بنيوية متراكمة في الاقتصاد والمجتمع الايرانيين خلال السنوات التي سبقت الثورة. وقد يكون هناك بعض الاختلاف حول طبيعة هذه التوترات او اسبابها على وجه التحديد. ويشخص ابراهاميان[1] تفسيرين متناقضين لاسباب الثورة: تفسير يقول ان الشاه كان يحقق التحديث بسرعة شديدة على رعاياه التقليديين المتخلفين، وآخر يقول انه لم يحقق التحديث بسرعة كافية للوضع الايراني المعاصر. ويجادل ابراهيميان قائلاً ان كل تفسير يتضمن نصف الحقيقة. ويأتي تفسيره من منظور التطور المتفاوت، بينافتصادي - اجتماعي متسارع وتخلف سياسي. وتتكرر هذه الموضوعة في الادبيات الحديثة عن الثورة، لربما ليس بالمحاججة الصريحة والمقنعة التي ترد في نص ابراهيميان. وكان ما يسمى «الثورة البيضاء» التي ابتدأت بالاصلاح الزراعي في عام ١٩٦٣، قد دشنت فترة من التطور الاقتصادي المتسارع والتحديث الذي انطلق بوتيرة عالية مع الزيادة الدراماتيكية بعوائد النفط في عام ١٩٧٣. واحدث النمو الاقتصادي بدوره تغييرات اجتماعية بالغة الاثر وكان التطور الاقتصادي والتطور الاجتماعي على السواء متفاوتين

ومتناقضين. وكان الاصلاح الزراعي في نهاية المطاف لصالح الفلاحين الاغنياء ورأس المال الزراعي والملاك في القطاعات الاكثر رأسمالية على حساب القطاعات الفلاحية الفقيرة والمعدمة. وفي الواقع ان السياسة المتبعة في المجال الزراعي ادت الى انخفاض الانتاج واقتضت استيراد المواد الغذائية بكميات كبيرة. وكانت الزراعة التي تستخدم الاساليب التكنولوجية الحديثة في منطقة واحدة تتعايش مع غياب ابسط المستلزمات مثل الكهرباء في غالبية القرى. وتسارعت وتيرة الهجرة من الريف الى المدينة. واتسع التعليم والعناية الصحية وغيرها من الخدمات الاجتماعية بوتائر تثير الاعجاب على الورق، ولكن مستويات الامية ونسبة الوفيات بين الرضع وتوفير الخدمات الصحية ظلت متدنية حتى بمعايير العالم الثالث. وكانت ثمار النمو الاقتصادي على العموم توزع توزيعاً شديد التفاوت حسب الطبقة والمنطقة باتجاه متوقع: منافع اكثر للاثرياء والقطاع ذي الاجور الاعلى من الايدي العاملة، ومنافع اكثر بكثير لطهران والمناطق الوسطى الناطقة بالفارسية، واقل منها بكثر لاقاليم مثل اذربيجان، واقل المنافع على الاطلاق للاطراف القومية مثل كردستان.

وادت عوامل الدفع في الاصلاح الزراعي والبطالة الريفية وعوامل الشد في الاقتصادات المدينية المتسعة، وخاصة في قطاعي البناء والخدمات، الى تسارع وتيرة الهجرة من الريف الى المدينة موسّعة جيش فقراء المدن في الاحياء الفقيرة ومستوطنات من لا مأوى لهم في جنوب طهران والمدن الكبيرة الاخرى. ولربما انتفعت هذه الفئات هامشياً من الحقبة النفطية ولكنها ظلت تعيش عموماً في مساكن متداعية وغير مأمونة، محرومة من ابسط المستلزمات والخدمات، ومقصورة على العمالة العابرة وغير المضمونة.

واصبح قطاع الدولة المتسع رب العمل الرئيسي (يقدر ان واحداً

من كل اثنين كان يعمل في قطاع الدولة في طهران). وكان هذا يرتبط باتساع التعليم والتعليم العالي. وعلى المستويات الادنى كانت هناك زيادة ملحوظة في معدلات تعلم القراءة والكتابة خلال السنوات العشرين التي سبقت الثورة ولكن هذه المعدلات ظلت منخفضة بمعايير العالم الثالث والمعايير الاقليمية. وكانت معرفة القراءة والكتابة شرطاً هاماً لايجاد عمل مضمون اكثر في الحكومة والصناعة. وعلى المستويات الاعلى كان خريجو الجامعات الايرانية والاجنبية يُستوعبون في تشكيلات الجهاز البيروقراطي للدولة.

وجنت شرائح وفئات اجتماعية معينة منافع مادية كبيرة من هذا الوضع. وكانت مصالح رأس المال اول المنتفعين ولكن بفوارق بينة في توزيع هذه المنافع: اصحاب المصارف والصناعيون والتجار الذين كانوا يشكلون جزءاً من الزمرة المحيطة بالشاه والعائلة المالكة، ومن كانوا يشكلون شبكات المحسوبية المنبثقة من هذه الزمرة، انتفعوا بنسب لا يستحقونها. وشارك كبار مسؤولي الدولة والمسؤولين العسكريين في هذه المنافع من خلال الدخول في شراكات او قبض «عمولات» (بما في ذلك نسب مئوية مربحة عن المشتريات العسكرية). وتمتعت فئات رأسمالية خارج هذه الدوائر والشبكات، وخاصة تجار البازار، بمنافع كبيرة ولكنها كانت مُستبَعَدة عن الافضال التي تغدق على الفئة السابقة، مثل القروض رخيصة الكلفة وسهولة الحصول على التراخيص والمقاولات الاجنبية. كما كان تجار البازار واقعين تحت ضغوط ومضايقات من اجهزة الدولة، مثل تحميلهم مسؤولية المستويات العالية من ارتفاع الاسعار ومعاقبتهم على ذلك.

ومن بين الفئات ذات الثقافة الغربية كان كبار موظفي الدولة والمهنيين ذوي حظوة واسعة من حيث المرتبات وظروف المعيشة ونمط الحياة. كما انتفعت فئات ذوي الياقات البيض العاملين بمرتبات ولكن بقدر

أقل. وكانت شرائح من الطبقة العاملة مثل عمال النفط في ذروة الانتعاش، تقبض اجوراً معقولة وتتمتع بضمان نسبي في العمل. ولم يكن هذا حال كل العمال الصناعيين الذين عانى كثيرون منهم بسبب الاجور المتدنية والظروف المتردية وانعدام الضمان. وعلى العموم كانت المنافع المادية للعاملين بمرتبات واجور، تتآكل بانتظام نتيجة ارتفاع مستويات التضخم.

ونشأت «الازمة» بفعل عمليتين، عملية اقتصادية واخرى سياسية. فاقتصادياً حدث انكماش وفُرضت قيود نقدية على أثر «حماوة» الاقتصاد وارتفاع مستويات التضخم وانفاق الدولة. وكان الانحدار في صناعة البناء ايذاناً بالركود الذي كان العمال المياومون من فقراء المدن الاشد تضرراً به. واشتملت علاجات التضخم على تجميد الاسعار تجميداً نصف جدي فُرض بكل صرامة في البازار حيث القيت مسؤولية التضخم على عاتق التجار المتربحين. وبصورة أعم، فقد خابت آمال القطاعات الممتازة للعاملين باجور ومرتبات في تحقيق النمو وارتفاع مستوى المعيشة. ونشأ وضع كلاسيكي من «الحرمان النسبي».

وسياسياً، كان الاستياء يرتبط باستبعاد شرائح وفئات عن العملية السياسية، قادها تعليمها وخبرتها الى توقع المشاركة فيها والمطالبة بها. كما أن توسع التعليم والتعليم العالي، وتشغيل اعداد متزايدة من المتعلمين في الخدمة المدنية، عزز الآمال المعقودة على تحقيق المشاركة السياسية، مثلما فعل انخراط سكان المدن والمتميدنين في الساحة السياسية الوطنية من خلال سقوط الحواجز الخصوصية للقرية والجماعة. ولكن استراتيجية الشاه استمرت في الابقاء على اسلوب حكم شديد الاوتوقراطية قاصراً السلطة السياسية على زمرة صغيرة في البلاط والقوات المسلحة، ومناوراً مع ذلك بتحريك هذه الزمر ضد بعضها البعض بحيث لا تتمكن ابداً من اتباع سياسات وممارسة نشاطات بصورة مستقلة عنه شخصياً. وكان الشاه وزمرته يتجاوزون او يتجاهلون

كبار الاداريين والمخططين والخبراء، ويعاملونهم احياناً معاملة الفراشين. وخَلقت سياسات الشاه في النتيجة، شرائح وفئات كانت متعلمة ومتمفصلة، عمل كثيرون من افرادها في مراكز هامة من مراكز صنع القرار سابقاً وكانوا اصحاب حظوة مادياً ولكنهم كانوا مُستَبعَدين سياسياً. وتجلت مرارة هذه الفئات وسخطها في اضرابات موظفي الحكومة والبنوك التي شكلت خطوة بالغة الاهمية في الثورة.

وكما سبقت الاشارة اليه فان تفسيراً معيناً لهذه «الازمة» يحظى بقبول عام في الادبيات، أو يعطي فكرة معينة عن نشوء تناقضات اقتصادية وسياسية في نظام الشاه شكلت الارضية الاساسية للثورة. وقد نشير بصورة عابرة الى ان بعض بلدان الشرق الاوسط والعالم الثالث، وخاصة البلدان التي تعتمد على عوائد النفط، يمكن ان تُعامل بمعايير مماثلة في تحديد طابعها. وغني عن القول ان هذه التناقضات بحد ذاتها لا تشكل اسباباً ضرورية للثورة.

تحليل طبقي

في الصورة البنيوية اعلاه، هل يمكن تشخيص القوى والفاعلات السياسية بمعايير «الطبقة» المعرَّفَة بالمعنى الماركسي للعلاقة بوسائل الانتاج؟ اول ما ينبغي ان يُلاحظ هو ان التحليلات الحقيقية بهذه المعايير كانت قليلة جداً وان هذه جاءت في غالبيتها لامن مصادر اكاديمية وانما من اليسار السياسي، في ايران وفي الخارج على السواء. وليست هناك شحة في الكتّاب الاكاديميين ذوي الالتزامات الماركسية عن ايران ولكنهم، على حد علمي، اكتفوا في الغالب بالاقوال البرنامجية عن مرغوبية التحليل الطبقي ثم انطلقوا بطروحات تجليات تستخدم «الطبقة» بمعنى وصفي لا كمفهوم ماركسي صارم. ومن الامثلة على ذلك كتاب ابراهاميان الذي ورد ذكره سابقاً فان مشروعه هو كتابة

سوسيولوجيا سياسية لايران القرن العشرين من حيث التفاعل بين التنظيم السياسي والقوى الاجتماعية. ويفترض في «مدخل» الكتاب مقولتين من مقولات القوى الاجتماعية والجماعات الاثنية والطبقات الاجتماعية. ولكن من الواضح ان المؤلف لا يشعر بالارتياح ازاءالتعريف الماركسي الكلاسيكي للطبقة من منطلق العلاقات بوسائل الانتاج، الامر الذي يحدده بالمفردات التالية:

«سيطبق (الكتاب) مصطلح «الطبقة الاجتماعية» على الشرائح الافقية الواسعة التي تتألف من افراد لهم علاقات مشتركة بوسائل الانتاج وتفاعل مشترك مع وسائل الادارة، ولهم، في بيئة نامية، مواقف مشتركة من التحديث الاقتصادي والاجتماعي والسياسي».

(ابراهاميان، ١٩٨٢، ص ٥)

ويقول لنا لاحقاً ان مفهومه للطبقة مفهوم «ماركسي جديد»، يتبع اي . بي . تومسون E- P - Thompson بان:

«ظاهرة الطبقة ينبغي ان تفهم لا بمجرد مفردات علاقتها بنمط الانتاج ... بل، على العكس من ذلك في سياق الزمن التاريخي والاحتكاك الاجتماعي مع الطبقات المعاصرة الاخرى».

(المصدر السابق، ص ٦).

يبدو ان هناك ابهاماً متعمداً في هذه الصياغات، ناجماً عن ادراك بان المفاهيم الماركسية الضيقة لـ «التحليل الطبقي» شديدة التحديد للتحليل الاجتماعي والتاريخي. فهو يزج «التفاعلات المشتركة مع وسائل الادارة» و«المواقف المشتركة» الى جانب نمط الانتاج. وفي المخططات الماركسية، والمخططات السوسيولوجية الاخرى، تكون «المواقف» متغيرات تابعة تُفَسر بمفردات الطبقة. ولا تحدد معايير الطبقة. ونتيجة هذه الاشتراطات فان اي مجموعة يمكن ان يشار اليها على انها طبقة. ويفقد المصطلح كل دقة مفهومية ويصبح مقولة وصفية ومتحولة،

وهكذا، «على اية حال، تستخدم بصورة عامة (وخارج الماركسية، بصورة مشروعة). ومن هذه الناحية يقوم ابراهاميان بايماءة نحو الماركسية ولكنها ايماءة نتائجها النظرية غير محددة، هي في اقصى الاحوال توجه عام نحو تحليل الظواهر السياسية ارتباطاً بالعلاقات الاجتماعية والاقتصادية. وتكون النتيجة تاريخاً اجتماعياً تحليلياً جيداً ولكنه ليس تحليلاً طبقياً بالمعنى الماركسي. وسيتبين من المحاججات المقدمة هنا ان المقصود بذلك ليس الانتقاد.

لمعاينة منطق التحليل الطبقي الماركسي وصلاحيته فيما يتعلق بالثورة الايرانية، نحتاج الى مثال متماسك على مثل هذا التحليل. ولم اتمكن من ايجاد تحليل كهذا في الادبيات الاكاديمية رغم ان هناك، كما رأينا، التزامات كثيرة به. ومن الناحية الفعلية فان «التحليل الطبقي» يصبح للكثيرين من اليسار، الامير الغائب الذي سيكشف ظهوره كل شيء عندما تزف الساعة. لذا من الضروري ان نرى كيف سيبدو التحليل الطبقي وما هي القضايا التحليلية والسياسية التي يثيرها. وبدلاً من بناء تحليل طبقي افتراضي من عندي لتوضيح هذه النقاط سأتناول التحليل الطبقي المتماسك الوحيد الذي تمكنت من العثور عليه، وهو التحليل الصادر عن حزب توده (الشيوعي) الايراني بعد الثورة[٢]. ومن الواضح ان المصطلحات الدقيقة لهذا التحليل متأثرة باعتبارات سياسية آنية ويجوز لهذا السبب اعتباره مثالاً أقل مشروعية من تحليل صادر عن جهة اكاديمية . ولكنه مع ذلك يبين بصورة جيدة جداً المنطق النظري والقضايا المفهومية لمثل هذا التحليل، وهو الهدف الرئيسي من هذا العرض. واساس هذا الموقف النظري هو الافتراض القائل ان الفاعلات السياسية تتكون على مستوى العلاقات الاقتصادية ـ الطبقية وبهذه الصفة تعطى الى المضمار السياسي الذي هو متلق سلبي لهذه الفاعلات. ومنطق هذا الموقف منطق مشروط ولكنّ المواقف

الماركسية الاكثر لبرالية او «الارقى»، التي تؤكد على «الاستقلال النسبي» للسياسي، لا تغيره منهجياً.

يتبع تحليل حزب توده المخطط الماركسي الذي تُعَرف فيه الطبقات من حيث علاقاتها في نمط الانتاج. ويتعقد هذا في احيان كثيرة لدى تطبيقه على بلدان العالم الثالث، بفعل السياق الدولي لتبعية التشكيلات الاقتصادية والاجتماعية تبعية مفترضة الى سوق عالمية تهيمن عليها الرأسمالية المتطورة. وفي حالة ايران، لم تعد المؤسسات والطبقات الاقطاعية عوامل واردة (وخاصة بعد الاصلاح الزراعي في اوائل الستينات). وبناء على هذه الاعتبارات يشخص تحليل حزب تودة، الطبقات والفئات التالية التي تُعَدَّد هنا مع بعض التعليقات والاشتراطات: البرجوازية، المقسمة بدورها: الى:

١) الكومبرادور او البرجوازية «التابعة»، التي تُعَرَّف تعريفات مختلفة ولكن مع التشديد دائماً على تبعيتها لرأس المال الاجنبي في نشاطها واعادة انتاجها. وبالمعني الضيق يشمل هذا عملياً كل رأس المال والرأسماليين في ظل الشاه، وتحليل حزب توده يتبع هذا المنطق. وان زمر رأس المال المحيطة بالبلاط ليست وحدها المشمولة في هذه الفئة (بعض الماركسيين قصروا تسمية الكومبرادور على هذه المجموعة) بل ومعها ايضاً كبار تجار البازار الذين يتعاملون في مجال التجارة الخارجية وينتمي الى هذه الفئة عملياً كل الصناعيين الكبار اياً كان موقعهم الاجتماعي حيث ان غالبية الصناعات كانت تعمل بترخيص من رأس المال الاجنبي او في شراكة معه.

٢) لا يُبقي هذا مجالاً يذكر للبرجوازية الوطنية، لاولئك الذين يعملون بالارتباط مع دورات انتاج تتم بالكامل داخل ايران. واذا كان هناك مثل هؤلاء فانهم سيتألفون من اصحاب معامل صغيرة وورشات وتجار صغار ومرابين (وحتى عندئذ سيكون الكثير من البضائع

الرأسمالية المستخدمة في الانتاج او التجارة بضائع مستوردة). وبمفردات اليسار السياسية فان هذه الفئة تُنَسَّب دون عناء الى البرجوازية الصغيرة. وفي تحليلات حزب توده تتميز البرجوازية الوطنية عن قطاعات البرجوازية الصغيرة المنخرطة في الانتاج، مثل الحرفين والصناع، بمعيار المشاركة في عملية العمل، اي ان البرجوازية الوطنية تستخدم العمل في حين ان تلك القطاعات من البرجوازية الصغيرة، المنخرطة في الانتاج، تعمل بصورة مباشرة في مؤسساتها.

٣) البرجوازية الصغيرة: اوسع المقولات وأكثرها انتشاراً في مفردات اليسار على اختلافها، ومقولة مثقلة بالادوار السياسية. فهي لا تشتمل على الشرائح البرجوازية الصغيرة «الكلاسيكية» من الاعمال الصغيرة والورشات بل وتضم في تحليل حزب تودة قطاع الخدمات بأسره الذي يشتمل بدوره على بيروقراطيي الحكومة والمهنيين وغالبية قطاعات الكَتَبة. وهكذا تصبح فئة المثقفين (الانتلجنسيا) كلها برجوازية صغيرة بحكم هذا التعريف.

ومما يثير حتى قدراً اكبر من الاستغراب ان تحليل توده يضم العديد من فئات الفلاحين والحرفيين الريفيين الى فئة «البرجوازية الصغيرة التقليدية» وان كانت في عملية تحلل بفعل رأس المال.

الفلاحون (بمن فيهم فقراء الريف): كانوا وقت قيام الثورة منقسمين الى طبقة كولاك من المزارعين الرأسماليين ومنتجين برجوازيين صغار/ سلعيين صغار، كما سبق ذكره، وعمال زراعيين معدمين كان كثيرون منهم يتجهون نحو الهجرة.

الطبقة العاملة: عمال اجراء مستخدمون بانتظام في الصناعة والخدمات. وكانت هذه تشكل في ايران فئة صغيرة ولكنها متسعة ومهمة سياسياً. وكان قطاع البناء من اهم الصناعات، وخاصة خلال سنوات الانتعاش في منتصف السبعينات. وكان الكثير من العمال في هذا

المجال مياومين ولربما عانوا من انحسار قطاع البناء انحساراً انكماشياً بعد عام ١٩٧٥. هل كانوا «طبقة عاملة» ام أحيلوا الى الفئة التالية؟ البروليتاريا الرثة، او فقراء المدن «الهامشيون». غالبيتهم مهاجرون حديثو العهد من الريف في مستوطنات لمن لا مأوى لهم واحياء فقيرة على اطراف طهران والمدن الكبيرة الاخرى. عمل مؤقت وخدمات مثل العتالة وباعة متجولون. مستوى عال من البطالة ونقص العمالة. واحدى المشاكل التي يتعين على التحليل الطبقي الصارم ان يواجهها هي كيف يُحَدد في اطار هذا التصنيف موقع فئتين واسعتين من الفاعلين الذين من الواضح انهم كانوا ذوي اهمية مركزية للثورة: فئة المثقفين وفئة رجال الدين. فأما يتعين تسييبهم الى احدى الفئات الطبقية او يتعين التبيان بانهم يمثلون مصالح طبقية معينة. وقد رأينا انه في تحليل حزب توده تُنسب الفئتان على السواء في الغالب (اعتباطاً) الى البرجوازية الصغيرة. ومن جهة اخرى لاحظ بعض الكتاب (محقين تماماً) ان هناك تمايزاً شديداً بين رجال الدين من حيث الملكية والدخل متراوحين بين ملاك كبار ووعاظ ذوي مرتبات متدنية. كما ان اصلاح الشاه للمؤسسات الدينية مثل الاوقاف وفصل وظائف مثل التعليم والشرع بصورة متزايدة عن هذه المؤسسات اسفر عن افقار قطاعات متنامية من رجال الدين وفقدانها الضمان مع بلترتها. وحاول الشاه ايضاً (بقدر من النجاح) ضم اكبر عدد ممكن من رجال الدين الى مؤسسات الدولة، بما فيها حزب راستاخيز الرسمي وحتى السافاك سيىء الصيت (الجهاز الامني). وهذه الاقوال صحيحة في خطوطها العامة. ولكن هل ان هذه الفوارق الاقتصادية مقابلة لانتماءات سياسية؟ بعض الكتاب اقترحوا انها مقابلة: جي. بي. ديغار J . P. Digard (١٩٨٢، ص ٨٧)، على سبيل المثال، يقول في نهاية مقالة عن المذهب الشيعي والدولة في ايران، ان رجال الدين الايرانيين لا يشكلون طبقة واحدة، بل ينبغي تمييزهم، وفق المخطط

الماركسي للطبقات، حسب المواقع والعلاقات الاقتصادية والاجتماعية المختلفة، التي يرتبطون بها. وهو لا يوضح ابعد ولكن يُفتَرض ان هدف مثل هذا التحليل هو العلاقات بين المواقع الطبقية والمواقف السياسية - الدينية للقطاعات المختلفة من رجال الدين. هل نخلص من ذلك على سبيل المثال، الى ان رجال الدين الفقراء يتخذون مواقف اكثر راديكالية او ثورية؟ ان الادلة لا تسند ذلك. فنحن نعرف، مثلاً، ان اكثر رجال الدين فقراً، وهم اخوند القرى Village akhunds، كانوا يميلون الى اتخاذ جانب الملاك والسلطة ضد فقراء الفلاحين. والارجح ان السلوك السياسي لرجال الدين يرتبط بالشبكات المؤسسية التي يشكلون جزءاً منها، اكثر من ارتباطه بموقعهم الطبقي. فعلى سبيل المثال، ان اقدام الدولة البهلوية على تجريد المؤسسات الدينية من امتيازاتها ومراكزها شكَّل في انقسامات رجال الدين وولاءاتهم السياسية عاملاً اكثر اهمية بكثير من مواقع طبقية محددة. ويشتمل هذا، بالطبع، على عوامل اقتصادية مثل العقبات التي تعترض فرص العمل والحراك الاجتماعي لرجال دين شباب طموحين، وهي عقبات كان يمكن تذليلها، عند البعض، بالتعاون مع اجهزة الدولة ومؤسساتها، ولكنها ادت مع البعض الآخر الى مزيد من الاستياء والروح الكفاحية. ان هذه الاعتبارات تتضمن عوامل اقتصادية ولكن ليس من حيث العلاقات الطبقية.

وفيما يتعلق بالتمثيل عمد بعض الكتاب الى ربط قادة دينيين معينين وتكتلات دينية معينة بطبقات. والربط الاكثر مواظبة هو ربط رجال الدين بالبرجوازية الصغيرة والبرجوازية الوطنية. وحاجج بعض الكتاب بان هناك انتماءات معينة بين الشخصيات والتجمعات الطبقية: قال جيمس د. كوكروفت James D- Cockroft (١٩٨٠)، وهو يكتب بعد الثورة بفترة وجيزة، ان الخميني يمثل البرجوازية الصغيرة فيما يرتبط شريعة - مداري اكثر بالبرجوازية الوطنية. ويبدو ان وجاهة هذه الاقوال

(التي لم تُعَلل قط باي قدر من التفصيل) تستند الى الوشيجة المتصَوَّرة بين مواقف سياسية ومصالح طبقية منسوبة.

يتعين على التحليل الطبقي، عندئذ، ،ان يحرك الطبقات ازاء الثورة. فلقد كانت لدى كل الطبقات التي ورد تعدادها، باستثناء البرجوازية الكمبرادورية، تظلمات ضد نظام الشاه (رغم ان غالبيتها انتفعت منه ايضاً في مرحلة من المراحل). وان التحريض الذي انطلق في عام ١٩٧٧ ضد الشاه (بصرف النظر عن كيف بدأ وبقيادة من) لاقى استجابة سريعة بين هذه الطبقات التي شاركت بطرق مختلفة. ولكن الطبقة العاملة يجب ان تحظى باهتمام خاص في التحليل الماركسي. غير ان هناك اتفاقاً واسعاً بين الكتاب الماركسيين، السياسيين منهم والنظريين، على ان الطبقة العاملة الايرانية كانت صغيرة وغير منظمة او متمرسة بما فيه الكفاية لقيادة الثورة. ولكن قطاعاً من الطبقة العاملة، يمكن اعتباره طليعة، قام فعلاً بدور حاسم. وهم عمال النفط الذين كان اضرابهم خطوة بالغة الاهمية في الثورة. وفي الايام الاولى من الثورة نظر بعض المراقبين من اليسار الى هذا الحدث على انه مؤشر الى تحرك العمال الذين يجب ان يدخلوا النضال لتحديد اتجاه الثورة، وتنظيمهم اللاحقين. فالمرحلة البرجوازية من الثورة يجب ان تخلي الطريق لكي تنتهي نهاية بروليتارية. واذا كان حزب توده يؤمن بهذا الطرح فانه لم يتحرك على اساسه وكانت ممارساته تشير الى اتباع سياسة يعدُّ نفسه بها للقيام بدور الحليف الثانوي (ولكن المرتجى ان يكون حليفاً واسع النفوذ)للنظام.وقد شخص النظام بانه نظام تقدمي من حيث انه كان مع الفقراء والمستضعفين وكانت لديه سياسات اقتصادية راديكالية للتأميم والاصلاح الزراعي كجزء من برنامجه. وكان، في المقام الاول، معادياً للامبريالية. ولم يُسلط الضوء على الطبيعة الطبقية للنظام

سوى انه كان يشتمل على طبقات «وطنية» وتقدمية.

ومن الناحية الطبقية سيبدو ان ابطال الثورة الحقيقيين هم البرجوازية الصغيرة، وهي برجوازية صغيرة مُعَرَّفة تعريفاً واسعاً بحيث انها تشتمل على انشط الفئات سياسياً: فئة المثقفين تطور (الانتلجنسيا) وغالبية رجال الدين. وحقيقة الامر ان القطاعات المختلفة من فئة المثقفين هي الطبقات السياسية في اكثر مجتمعات العالم الثالث. وللحفاظ على مظاهر التحليل الطبقي يتعين اعطاء هذه الفئات تسمية طبقية. والبرجوازية الصغيرة في العرف الماركسي (بدءاً بعمل ماركس، الثامن عشر من بروميير) فئة متذبذبة: انها «تقدمية» ولكن بحدود وعند بلوغ هذه الحدود، يمكن ان تصبح رجعية. ومن دون تعيينات صارمة للحدود يستطيع المعلق ان يختار متى يُلصِق بها هذه التسمية او تلك. وتصبح «البرجوازية الصغيرة» فئة مطاطة اجتماعياً ومطاوعة سياسياً، الامر الذي يفسر حضور الاشارة اليها حضوراً كلياً في سياقات العالم الثالث. والحقيقة ان هذه المقولة بتطبيقها الذي يشمل كل شيء، ليس لها قيمة تحليلية تذكر، اذا كانت لها قيمة اصلاً. وعلى الصعيد الوصفي سيكون من الاوضح والادق ان يجري الحديث عن «فئة المثقفين». وينبغي ان نسارع الى طرح ما هو واضح فنقول ان الفئات المحددة على هذا النحو ليست متجانسة سياسياً لسبب بسيط هو ان النشطاء السياسيين في الطيف الايديولوجي بكل الوانه يُجَنَّدون من هذه الفئات. ويمكن لمحددات التزاماهم الايديولوجية ان تشتمل على «الموقع الاقتصادي» (الذي لا يعني بالضرورة «الموقع الطبقي») ولكنها في احيان اكثر تشتمل على انتماءات ثقافية أو مؤسسية، والاهم من كل ذلك، على موقعهم في العملية السياسية نفسها. ولتوضيح هذه الحجج دعونا نعاين بقدر من التفصيل اهمية «البازار» بوصفه فئة سياسية.

مثال: البازار في السياسة

يُشَخَّص «البازار» في المدن الايرانية الكبيرة على انه، اولاً، موقع مكاني لممارسة نشاطات تجارية وحرفية معينة. ومن الناحية الاجتماعية يضم عدداً من الانواع المختلفة من الوسطاء. ويأتي في القمة تجار الجملة العاملون في التجارة الداخلية والخارجية على السواء. وتربط شبكات إجتماعية وتجارية هؤلاء التجار داخل البازار وخارجه بالمدن الاخرى والمناطق الريفية التي تُنقَل وتباع منها المنتجات الزراعية والحرفية. ومن الوسطاء الاخرين تجار التجزئة والكسبة والحرفيون والعتالون وباعة المواد الغذائية. ويُربط هؤلاء الوسطاء بالكيان الاجتماعي والسياسي للبازار على شكل شبكات من المحسوبية والمعاملة بالمثل فضلاً عن المؤسسات والمنظمات النظامية من اتحادات مهنية واخوانيات دينية وجمعيات تعاضد ومنظمات خيرية.

وكما سبقت الاشارة اليه فان الشبكات الاجتماعية تمتد خارج البازار، وأحد الارتباطات التي جرى التشديد عليها في الادبيات الحديثة هو الارتباط برجال الدين. فان لدى بعض تجار البازار شبكات اجتماعية وقرابية تتداخل مع شبكات البعض من رجال الدين الاعلى مرتبة. ويمارس بعض رجال الدين نشاطات بازارية كتجار او مستثمرين او ملاك يبيعون محصولهم. وتتداخل بعض شبكات البازار مع أخوانيات دينية يمكن ان تعمل في جمع المال وتعبئة التأييد لرجال دين معينين من ذوي المراتب العليا وللمنظمات الخيرية التي يرعونها. والتشديد في هذه الاقوال ينبغي ان يكون على الـ «بعض»، وسيكون من الخطأ المغالاة في الربط بين رجال الدين والبازاريين، كما سنرى.

من الناحية الطبقية يكون واضحاً أن البازار يتضمن طائفة كاملة من الطبقات، بضمنها كل فئات البرجوازية المذكورة اعلاه، وهكذا يشخصه الكتاب الذين يبحثونه باي قدر من التفصيل. اي دور يلعبه هذا

في الانتماء والنشاط السياسيين لاعضائه؟ اذا كان كبار تجار البازار جزءاً من الكمبرادور او البرجوازية التابعة، يكون من الواضح انهم لا يشتركون مع القطاعات الاخرى لهذه الطبقة بمواقف ساسية واحدة. وقد قام الكثير منهم بدور بارز في تنظيم النضال الثوري وتمويله (ليس دائماً من باب الولاء الديني، كما سنرى، ولكن كثيرين فعلوا ذلك من خلال انتماءاتهم الى «الجبهة الوطنية»). ومن الناحية الاقتصادية لم يكونوا يختلفون عن زمر البلاط الا في امور المواقع المؤسسية والاجتماعية لرأس المال والائتمان والاستثمار، وليس في الحجم او البنية او التبعية الاجنبية. ونشأت هذه الاختلافات واستمرت بفعل النفوذ السياسي للرأسماليين المرتبطين بالبلاط ومحاباتهم، بما في ذلك الفساد المتفشي على نطاق واسع. فلقد كانوا يتمتعون بقروض زهيدة الكلفة ومُنَح حكومية وسهولة الحصول على تراخيص الاستيراد ولم يتعرضوا الى المضايقة التي طالت تجار البازار بسبب الاسعار. وردّ تجارالبازار بتأسيس بنك وتسهيلات ائتمانية خاصة بهم مشددين بذلك تميزهم. لذا يبدو انه مهما صُنِّف تجار البازار اقتصادياً فان اختلافاتهم السياسية والاقتصادية المنهجية عن القطاعات البارزة الاخرى من البرجوازية، تتولد على المستوى السياسي. كما يمكن القول ان البازار يمثل مجالاً سياسياً متميزاً (لا يعني ذلك تجانسه سياسياً) تنظمه الشبكات الاجتماعية والهويات الثقافية، وان سياسته واقتصاده يُفهمان على احسن وجه بالارتباط مع هذه العوامل الثقافية - الاجتماعية. وقد تجلى ذلك بوضوح في الدور الذي لعبه البازار في الثورة. فان مؤسساته وشبكاته قامت بتنظيم الموارد المالية والاتصالات، وتعبئة المواطنين للتظاهرات والاضرابات. وكانت صلاته الثقافية والمؤسسية برجال الدين والمؤسسات الدينية حاسمة في تنسيق هذه النشاطات. ولكن يجب التأكيد مجدداً على ان البازار ليس متجانساً من الناحية السياسية

وان تجانسه الظاهر ازاء الثورة لا يعكس الا حقيقة ان الثورة كانت تمثل ائتلافاً من القوى. لنعاين هذه المسألة في سياق تاريخي.

يقال عموماً ان جبهة معارضة ثلاثية حددت طابع الانفجارات السياسية الايرانية منذ العقود الاخيرة للقرن التاسع عشر، مؤلَّفة من رجال الدين والبازار والوطنيين اللبراليين. ويُعتَقَد على العموم ان الطرفين الاول والثاني من اطرافها كانا مرتبطين «عضوياً» بثقافة ونظرة تقليديتين وبصلات اقتصادية وقرابية وان الطرف الثالث (الوطنيين اللبراليين) كانوا شركاء على مضض، تحالفهم تحالف تكتيكي ضد عدو مشترك. وهذه الصورة تعوزها الدقة من نواح عديدة وتعوزها بالتأكيد فيما يتعلق بالثورة الاخيرة. لربما كانت تصح على «الثورة الدستورية». وفي الانفجار الكبير الاخر، الذي حدث هذا القرن، وهو واقعة مصدق في اوائل الخمسينات، لم تكن مشاركة القوى الدينية (وخاصة رجال الدين) الا مشاركة هامشية، وفي الغالب ضد «الجبهة الوطنية». وكانت القوى المتصارعة الرئيسية قوى «علمانية» بالكامل، انصار الملكية في مواجهة الوطنيين اللبراليين مع قيام اليسار (حزب توده) بدور هام وان كان مبهماً وكان من الممكن في ذلك الحدث حساب عدد من تجار البازار على قوى «الجبهة الوطنية»، وبلا ارتباطات مع رجال الدين. ومن جهة اخرى، فانه في اضطرابات ١٩٦٣ التي كانت القوى الدينية ورجال الدين بارزين فيها، لم يكن البازاريون مشاركين مشاركة مباشرة او بارزة (باستثناء مشاركتهم في مدينة قم المقدسة، مركز الاضطرابات). وفي الثورة الاخيرة لم يكن البازاريون متجانسين في ولائهم السياسي. وهناك دلائل على ان الكثير من التجار استمروا في تأييد «الجبهة الوطنية»[٣] في حين كانت لدى بازاريين آخرين ارتباطات مع رجال الدين ولا ريب في ان كثيرين آخرين منهم لم يكن لديهم ولاء سياسي محدد ولكنهم انخرطوا في العمل ضد نظام الشاه.

الاستنتاج الذي يمكن ان نستخلصه مما قيل اعلاه ان البازارات كانت تشكل كيانات اقتصادية واجتماعية وثقافية محددة بهذا القدر او ذاك ولكنها كانت كيانات متمايزة. ولم تكن متجانسة سياسياً ولكنها كانت مُعارضة بالحصيلة النهائية في الظروف المحددة التي تضافرت لقيام الثورة الاخيرة.

وكان البازار، بوصفه موقعاً من مواقع المعارضة، بالغ الاهمية بما لديه من شبكات اجتماعية وموارد مالية كانت خارج سيطرة الدولة واجهزتها ويمكن تعبئتها في معارضة الدولة. وقد اثبت ذلك اهميته الحاسمة في عملية الثورة.

وعلى اساس التحليل اعلاه يمكن ان نخلص الى ان التقسيمات الاجتماعية والاقتصادية في ايران لا تتفق بسهولة مع المخطط التجريدي للطبقات المرتبطة تقليدياً بالتحليل الماركسي، وخاصة التصنيفات المختلفة للبرجوازية. فالقوى السياسية لا تُقابل تقيسمات اقتصادية. والفئات التي يمكن تمييزها كفاعلات سياسية تتكون على اساس خصائص ثقافية ومؤسسية. ومن المهم، في المقام «الاول» ان ندرك ان المنعطفات السياسية للمؤسسات والنضالات نفسها تلعب دوراً حاسماً في تمايز القوى السياسية وتوطدها. اي ان القوى السياسية لا تتكون على المستويين الاقتصادي والاجتماعي ثم تدخل الساحة السياسية جاهزة. فعلى سبيل المثال، لا يمكن تفسير انقسام رجال الدين واتباعهم الى اجنحة في الحزب الجمهوري الاسلامي خلال السنوات التي اعقبت الثورة تفسيراً وافياً، اذا أمكن تفسيرها اصلاً، بالتمايز الاجتماعي او الاقتصادي لرجال الدين بل يتعين النظر اليه من زاوية المصالح والاستراتيجيات السياسية التي تتكون ازاء الحزب والدولة والمؤسسات الدينية[٤].

وقد حاولت اتجاهات في الفكر الماركسي في اوربا الغربية، خلال

السنواتالاخيرة، ان تجري تحليلات سياسية ارقى بلغة الطبقات والانقسامات الطبقية، يُزعَم انها مشتقة من عمل انطونيو غرامشي -An tonio Gramsci، وطورها نيكوس بولانتزاس Nicos Poulantzas من بين آخرين. ويمكن الاعتراض من وجهة النظر هذه بالقول ان التحليل آنف الذكر يتعلق بتحليل ماركسي «متخلف» وان من الممكن ربط المؤسسات والخصائص الثقافية لرأس المال والطبقة على نحو «اعقد». وجادل نقاد هذه المعالجة(٥) (بصورة فعالة) قائلين ان ذلك يستند في النهاية الى نفس المنطق الاختزالي في «تمثيل» قوى طبقية محددة اقتصادياً، على المستوى السياسي ولا تختلف بذلك عن التحليلا الماركسية الاختزالية التي ورد ذكرها اولاً. وكانت كتابات غرامشي السياسية قد أكدت على الاعتبارات اللا اقتصادية للصراع الطبقي: الطبقة التي تطمح في القيام بدور سائد او مهيمن» يجب ان توسع تصورها لصالحها بحيث تشمل استراتيجيات تهدف الى تحقيق القيادة الاخلاقية والوطنية. وحينذاك فان التفاعلات بين الطبقات ستعكس هذه الاعتبارات. ولكن الفاعلات السياسية تبقى عند غرامشي فاعلات طبقية حيث تُعَرف الطبقة باللغة الماركسية الواردة اعلاه. فالطبقات تتكون خارج العملية السياسية وتعطى اليها، فتتفاعل بطرق تحور فرضيات الماركسية «الفجة». وتحاول صياغات بولانتزاس النظرية تحديد مجال من «الاستقلال النسبي» للسياسي، ودور له في تحديد الطبقات. ولكن الاقتصادي يبقى هو المحدِّد «في النهاية». واظهر هندس Hindess (١٩٨٠) كيف ،ان هذه المحاولة لا تنجح في التملص من المنطق الحتمي للتحليل الماركسي، ولكنه في الواقع يعيد انتاج هذا المنطق بلغة نظرية اكثر استفاضة. ومن المهم التأكيد على ان هذه ليست اخفاقات فردية لدى غرامشي او بولانتزاس بل انها نتائج منهجية من النظرية الماركسية التي لن تكون نظرية يعتد بها لو لم تفرض قيوداً

وتحديدات نهائية. والطريق الوحيد للتخلص من هذه القيود هو استخدام المفردات الطبقية بشكل فضفاض، وصفي، على النحو الذي اعتمده ابراهاميان كما ورد وصفه اعلاه.

الطبقات و«الوشيجة الاصطفائية»

استخدم ماكس فيبر مصطلح «الوشيجة الاصطفائية» Elective affinity لتحديد العلاقة بين طبقة من الطبقات او فئة لها موقعها وبين نظرة معينة الى العالم، يمكن فهمها بالارتباط مع المصالح والخبرات الخاصة لهذه الفئة. وفي سوسيولوجيا الدين هذه نَسَب فيبر (١٩٦٥، ص ٨٠ ـ ٩٤) اشكالاً محددة من التدين الى فئات اجتماعية محددة بصورة مختلفة: لدى الفلاحين نزوع الى التدين «الطبيعي» والسحري وطوائف المحاربين تميل الى الايمان بالقدر والمصير، وحرفيو المدن وتجارها يجذبهم الدين الاخلاقي الذي يؤكد على المعاملةبالمثل والمسؤولية الشخصية. وتتبع موضوعة «الاخلاق البروتستانتية» هذا المنطق في تأكيد الوشيجة الانتقائية بين المستثمرين والحرفيين وبين البروتستانتية الطهرانية. والمفهوم الآخر الذي له نتائج مماثلة هو Weltanschanung او النظرة الى العالم، الذي طرحه كارل مانهايم Karl Mannheim وطرحه باشكال متباينة كتاب ماركسيون مثل جورج لوكاش Georg Lukacs ولوسيان غولدمان Lucien Goldmann. فهم ينسبون نظرات معينة للعالم الى الطبقات او الفئات الاخرى، تُفهم على انها تعبيرات عن الممارسة التاريخية ـ الاجتماعية الخاصة لتلك الفئة. وهذا النوع من الربط يرد ضمناً في العديد من الطروحات التي تتحدث عن اشكال التدين. وفيما يتعلق باسلام الشرق الاوسط، فقد اوضح ايرنست غيلنر[٦] Ernest Gellner هذا النوع من الطروحات في التعارض الذي يقيمه بين اشكال التدين المدينية والريفية ـ القبلية: النصي ـ الطهراني

في مواجهة الكاريزمي السحري ـ المتفاني. واذ يتبع مايكل م. فيشر Michael M. Fischer (١٩٨٢) الواناً من هذا النوع من التعليل الفينومنولوجي من غيلنر بورديو Bourdieu وآخرين فانه يحاول ان يصف شيوع الاسلام الاصولي السياسي على انه «ثورة البرجوازية الصغيرة». اذ ان البرجوازية الصغيرة المدينية والبروليتاريا المدينية (الادنى ـ Sub) على السواء تحويان نسبة عالية من المهاجرين حديثاً من الريف. وبالنسبة للبروليتاريا فان البحث عن الأمان وعن معنى في عالم بلا مركز de - Centred بحث محير ولكن ليس له عواقب محددة على صعيد السياسة او الدين. ويجادل فيشر بان البرجوازية الصغيرة تبدي توجهاً اكثر تحديداً. وانها في بحثها عن موقع متميز تحاول تمييز نفسها عن اصولها الريفية وعن النخبة المتأوربة (يفترض ان هذا التأورب نمط غير متاح لها بسهولة على اية حال؟). وتتطلع الى النمط المديني التقليدي الذي يكون من الناحية الدينية نمطاً طهرانياً واصولياً (نَسّب هذه الاوصاف اليها مسألة فيها نظر). ويجادل فيشر بان الجيل الثاني، المتعلم من هذه البرجوازية الصغيرة هو الذي يشكل كوادر الثورة سواء اكانت يسارية او دينية:

«اذا كانت الطبقة البرجوازية الصغيرة التقليدية مستودعاً للقضايا المتعلقة بوضع طهراني محافظ فان ابناءها غالباً ما يشكلون في الدول المتحدثة ذات الخدمات التعليمية المتسعة، بؤرة لاستياء المتعلمين غير القادرين على ايجاد عمل مناسب. ويتجه الكثير من هؤلاء «المثقفين» نحو الحلول السياسية: تعليمهم يمنحهم رؤية اوسع بعض الشيء الى عمل النظام الاقتصادي ـ الاجتماعي، والى الوسائل السياسية التي يمكن استخدامها لتغييره. وانها لحقيقة هامة ان المثقفين في بلدان عديدة يميلون، باعداد متساوية بهذا القدر او ذاك، اما الى الاصوليين الدينيين او الى الثوريين الماركسيين».(فيشر، ١٩٨٢، ص ١١٢ ـ١١٣).

ثم يشير فيشر الى ان قادة منظمة المجاهدين في ايران يدعون تأييد البرجوازية الصغيرة لقضيتهم، ويشجبون الخميني بوصفه برجوازياً صغيراً رجعياً على حد سواء. ويجادل بان هذا الاختلاف انما هو اختلاف بين اباء (اصحاب متاجر محافظين) وبنين ثوريين من خريجي المدارس العليا والكليات. وفكرة ديالكتيك الاجيال (بالمعني التاريخي. الثقافي ان لم يكن بالمعنى الوراثي الضيق) فكرة مثيرة، والحق ان هناك الكثير مما هو شيق وقيم في مقالة فيشر ولكنه في مجرى اقامة هذه العلاقات استطاع ان يدبر تشخيص المثقفين على انهم ابناء البرجوازية الصغيرة. وحتى فئة البرجوازية الصغيرة، التي تشمل الكثير من (اصحاب المتاجر، والموظفين الكتبة والمعلمين والحرفيين) لا تستطيع النهوض تماماً بهذا العبء. فمنظمة المجاهدون، على سبيل المثال، كانوا يجندون ابناء التجار والمهنيين ورجال الدين من بين آخرين. والقول الوارد في الاقتباس اعلاه، الذي يمكن تأييده بقدر من الثقة، يذهب الى ان المثقفين يوفرون مجندين لليسار والجماعات الدينية على السواء، ويستطيع المرء ان يضيف نزعات (Isms) عديدة اخرى من نزعات السياسة الايديولوجية. ان مماهاة المثقفين مع البرجوازية الصغيرة، من جانب الماركسيين، كما رأينا، ومن جانب سوسيولوجين آخرين، يُسهِّل نَسْب صنوف مختلفة من النظرة الى العالم والانتماءات السياسية الى هذه الفئة الفضفاضة. وقد حاولت ان أبين بانه ليس هناك مبرر يُذكر لمثل هذا التنسيب.

وما ينسبه فيبر من انماط من التدين الى انماط من الفئات الاجتماعية قد تكون له وجاهة سطحية. غير ان هذه الانواع مثالية، وجيهة على مستوي «التفسير» ولكنها لا يمكن ان تقف بذاتها دون حجة تسندها او دليل يثبتها. وارادها فيبر ان تكون فرضيات مؤقتة لتنظيم البحث لا لتكون بدائل عنه. وعلى مستوى الفهم فان الكثير من التأملات

الاخرى ممكنة ووجيهة بالقدر نفسه. فعلى سبيل المثال، لماذا يقبل تجار عنيدون، اعتادوا الحساب والمطالبة بضمانات وكفالات، بوعد الخلاص غير المضمون بالدين مقابل غفران الذنوب المضمون الذي توفره الكنيسة الكاثوليكية كوسيط الى العلي القدير؟ ان كل الصلات الممكنة بين فئات او طبقات اجتماعية وميول ايديولوجية معينة يمكن الطعن فيها على اساس تأملات بديلة وامثلة تاريخية مضادة. والماركسيون، في السياق الاوربي، ايضاً اقاموا صلات بين الطبقات والايديولوجيات السياسية مثل الصلة بين البرجوازية الصغيرة والفاشية. ولكن البرجوازية الصغيرة تظهر في سياقات اخرى، كما رأينا، كقوى ثورية او على الاقل قوى «تقدمية». ومن الواضح ان المصالح المادية والمثالية للفئات الاجتماعية محدّدات هامة لانتماءاتها وافعالها السياسية. ولكن هذه المصالح، بدورها، تتكون وتتحدد من نواحٍ عديدة بمنعطفات وعمليات سياسية، بدلاً من ان تكون معطاة على نحو مُتأصل في مواقعها الاقتصادية الاجتماعية ذاتها.

ان الطابع الاسلامي للثورة الايرانية لم ينبثق من النظرات الدينية لطبقات اجتماعية معينة الى العالم وانما من الواقع التاريخي الخاص للمؤسسات الدينية في ايران. وكانت اشكال وانماط عديدة من التدين واللادين تتعايش في ايران قبل الثورة، بما فيها اشكال مختلفة من الاسلام السياسي. ولعل الاسلام اليساري، الشعبوي والحداثوي كما بشر به شريعتي واتبعه المجاهدون، كان ابرز شكل من اشكال الاسلام السياسي، له شعبيته بين الطلبة وغيرهم من المثقفين الشباب. وكان شكل الاسلام السياسي عند الخميني، ملخصاً، لربما، خير تلخيص في مذهب «ولاية الفقيه» (انظر الفصل الاول) يقتصر في الغالب على شبكات تآمرية من رجال الدين وطلبتهم ومريديهم المباشرين. ويمكن القول ان اسلام شريعتي قد مَفّصَل تطلعات واحباطات الراديكاليين

الشباب الذين استهوتهم فلسفات التحرير الغربية ولكنهم عادّوا امبريالية الغرب الثقافية وكانوا اكثر استعداداً لايجاد هذه الفلسفات في مصادر محلية. ولا يمكن القول ان اسلامه يعبر عن النظرة العالمية المنبثقة من التجربة الوجودية للبرجوازية الصغيرة الايرانية كطبقة. واقل من ذلك امكانية نسب مذهب الخميني الضبابي حينذاك الى النظرة العالمية لأي طبقة. فلقد نشأ داخل دائرة معينة من رجال الدين وطلبتهم بالارتباط مع افكار وتطلعات سياسية. والايرانيون المتدينون في الغالب لم يكونوا سياسيين كمسلمين ولكن بعضهم تسيسوا بفعل التحريض والتنظيم القادمين من تلك الدائرة فضلاً عن افكار ومواعظ علي شريعتي الانتقائية وغيرها من الافكار الاسلامية «التحررية» ذات العلاقة. لقد بُني الاسلام السياسي كأديولوجيا ثورية في منعطف سياسي معين ولا يمكن فهمه الا بالارتباط مع هذا المنعطف.

وكانت سلالة بهلوي قد حاولت بنجاح كبير منذ العقود الاولى لهذا القرن، ان تقضي على اي قاعدة اجتماعية او مؤسسية ممكنة للعمل او التنظيم السياسي المستقل. وبعد واقعة مصدق في اوائل الخمسينات قمعت بصورة منهجية ووحشية كل الاحزاب السياسية والنقابات والافكار والمطبوعات المعارضة. وبعد انفجار عوائد النفط في عام ١٩٧٣ استكمل القمع الذي كان حتى اشد فاعلية بضم العناصر، التي يمكن ان تكون مصدر متاعب، الى الدولة، وخاصة قطاعات عديدة من المثقفين. والدائرتان الاجتماعيتان الوحيدتان اللتان احتفظتا بدرجة واهية ومهدَّدة تهديداً متزايداً، من الاستقلال الاجتماعي والتنظيمي كانتا المؤسسات الدينية والبازارات. وهكذا، عندما استجاب الشاه في عام ١٩٧٧ الى تضافر المشاكل الداخلية والضغوط الدولية بقدر ضئيل من الانفتاح الليبرالي الذي اجراه على مضض، رد المثقفون العلمانيون الذين يفتقرون الى التنظيم السياسي او الخبرة السياسية، باجتماعات

ومذكرات من اجل الحقوق المدنية تعوزها الاهداف السياسية الواضحة. والقوة السياسية الوحيدة التي كانت حسنة التنظيم ومزودة بالموارد المالية ولديها قيادة قوية واستراتيجية واضحة، كانت هي شبكة الخميني من رجال الدين وطلبتهم ومؤازريهم من اصحاب الخميني ومريديه. وبمعونة خطابية شعبوية وراديكالية كانت هذه الشبكة قادرة على تحقيق التجانس بين طائفة القوى العديدة التي كانت تصبو الى التحول الثوري ولكنها تفتقر الى التنظيم والموارد اللازمة للعمل المستقل. وهذا المنعطف السياسي هو الذي رفع اسلام الخميني الى مركز الصدارة في الثورة موفراً رموزاً وشعارات مشتركة لقوى متنوعة. ولم تكنْ هناك علاقة متأصلة او عضوية ربطت هذا النوع من الايديولوجيا بطبقات اجتماعية معينة.

لقد ناقشتُ شكلين من المحاججة يتخذان من الطبقات ذوات سياسية في الثورة الايرانية. وتختلف المعالجة الماركسية اختلافاً كبيراً من الناحيتين النظرية والسياسية عن معالجة فيشر من بين آخرين، التي تنسب الى طبقات معينة نزوعاً خاصاً الى ايديولوجيات ومواقف سياسية معينة. ولكن المعالجتين تشتركان في عنصر واحد، له اهميته: المعالجتان تفترضان ان الطبقات تتكون مسبقاً كذوات سياسية بفعل علميات اقتصادية واجتماعية وبهذه الصفة تتحرك على الساحة السياسية. اي ان العملية السياسية لا تُمنح فاعلية متميزة او في الاقل فاعلية ثانوية في تكوين الذوات والفاعلات السياسية بل انها متلق سلبي لفاعلات تتكون في مكان آخر. وهذا العنصر المشترك هو الذي جرى الطعن به في هذا الفصل الذي حاجج لصالح تحليل تكوين القوى الاجتماعية بالارتباط مع المنعطفات السياسية.

هوامش الفصل الثالث

(١) Ervand Abrahamian, Iran Between two Revolutions (Princeton, 1982)

مناقشة خلفية الثورة الاخيرة في القسم الثالث، ص ٤١٩ - ٥٣٠.

(٢) عرض تحليل حزب توده مستقى من مطبوعات مختلفة صادرة عن الحزب، وخاصة «دنيا» العدد ٢، ١٩٨٠ والعدد ٢، ١٩٨١ و«مردم»، العدد ٣٤٢، آب/اغسطس ١٩٨٠. وكان البحث في هذه المطبوعات جزء من عمل انجز بالاشتراك مع عباس ولي على مشروع بحثي بعنوان «الدين والمثقفون في الثورة الايرانية ١٩٧٩»، ١٩٨١ - ١٩٨٤ بتمويل من ESRC.

(٣) مقابلات مع مطلعين بازاريين اجريت في مجرى المشروع البحثي آنف الذكر.

(٤) للاطلاع على مناقشة مستفيضة حول هذا الموضوع انظر عباس ولي وسامي زبيدة، ١٩٨٥.

(٥) انظر على سبيل المثال، Barry Hindess, 1980.

(٦) Ernest Gellner, 1983. وهذه موضوعة تتخلل غالبية المقالات في الكتاب.

الفصل الرابع

الطبقة والجماعة في النشاط السياسي في المدن

التضامن «العمودي» والتضامن «الافقي»

من الموضوعات الثابتة في ادبيات علم الاجتماع، التمييز بين الطبقة والجماعة كأسس متناوبة للتضامن الاجتماعي. وأصل هذا التمييز افتراض تطوري، جزء من الثنويات التطورية الكلاسيكية مثل التضامنات القائمة على «المكانة الموروثة» Status ازاء التضامنات القائمة على «التعاقد الحر» Contract، التضامنات «الميكانيكية» ازاء التضامنات «العضوية»، Gemeinschaft (جماعة) ازاء Gesellschaft (مجتمع). ويشير المصطلح الاول من كل ثنوية الى حالة من حالات المجتمع ترتكز على تضامنات ابتدائية من تضامنات القربى والقبيلة والمحسوبية وغيرها من اشكال الالتزامات والاواصر التقليدية، فيما يشير المصطلح الثاني الى صورة من صور المجتمع الحديث ذات تقسيم اجتماعي متكامل للعمل واشكال ثانوية، وفي احيان كثيرة اشكال لا شخصية من الارتباط والتضامن. والتضامنات الطائفية تضامنات نموذجية في الشكل الاول في حين ان التضامنات القائمة على اساس المواقع في تقسيم العمل (بما في ذلك الموقع الطبقي) تضامنات

نموذجية في الشكل الثاني. وهذه توصيفات تبسيطية، أي تنميط مثالي.

وحين يتعلق الامر بدراسة مجتمعات تاريخية ملموسة فان هذه الانواع المختلفة تتعايش في انماط معقدة بهذا القدر او ذاك.

وبعض هذه الافكار والتنميطات Typologies موجودة ضمناً او صراحة في الكتابات الاحدث عهداً عن بلدان العالم الثالث. كما انها ترد في الاصطفافات السياسية والايديولوجية في هذه البلدان وما يتعلق بها. ويخلص المنطق التطوري حصراً، سواء اكان ماركسياً او في نظرية التحديث، الى ان الشكل الثاني من الثنوية يجب ان يظهر مع الرأسمالية او التحديث، وتظهر معه اسس ثانوية للارتباط والتضامن، بما في ذلك الطبقات والاحزاب السياسية والنقابات. ويشكل هذا في نظرية التحديث عناصر بناء الامة. ويعتبر استمرار بعض الاسس القديمة للتضامن الأبتدائي في البقاء او تحولها الى اشكال حديثة، مثل الاحزاب السياسية، بانه اشكال انتقالية، مخلفات، بانه فشل العملية التطورية الكاملة بسبب المشاعر التقليدية او التطور المتفاوت او اشكال انفعالية ومشوهة من التطور الرأسمالي ناجمة عن التبعية، معتمدة كلها على الموقف النظري. ويقف على الضد من هذه المسارات في التفكير جوهريون (ماهويون) Essentialists او محافظون ثقافيون رفضوا المخططات التطورية لصالح الاستمراريات الثقافية ويذهب مسار محاججتهم الى ان الاشكال الغربية للفكر والتنظيم السياسيين اشكال محددة ثقافياً وبالتالي فهي غريبة على الثقافات الافريقية والاسيوية. وان فرض الدساتير السياسية الغربية في هذه البلدان لن يسفر الا عن شكل من اشكال استمرارية التضامنات التقليدية. فالدول القومية والبرلمانات والاحزاب السياسية والنقابات هي، في الحقيقة، اشكال سطحية تنتحلها التضامنات الحقيقية للقبيلة أو النسب الاثني او المحسوبية. ويُزعَم ان «السياسة»، بمعنى التضامنات والالتزامات

القائمة على اساس ايديولوجي، سواء اكانت قائمة على اساس طبقي او غيره من الارتباطات الاجتماعية الثانوية، ام لا، انما هي ظاهرة غربية (انظر الفصل السادس). ولاحدى صيغ المحاججة التي تنطلق من الجوهرية الثقافية، جاذبية خاصة عند بعض القوميين الثقافيين في العالم الثالث: الفكرة القائلة بوجود تراث ثقافي لا مكان فيه للانقسامات الطبقية والايديولوجيات الفئوية بل يصر على وحدة وتضامن الجماعة التي اصبحت امة. وقد طرح قوميون ثقافيون، من منظري ثقافة الزنوجة الى الاخوان المسلمين، شكلاً من اشكال هذه الايدلوجيا. ولكن جوهريي العالم الثالث يرفضون، بالطبع، فكرة الانقسامات الاثنية القبلية على النقيض من نظرائهم الغربيين.

ويواجه الدارس العصري للشرق الاوسط مآزق نظرية متعددة، احدها المسألة المتمثلة في ما اذا كانت مفاهيم ونظريات الطبقة مناسبة لتحليل المجتمعات العصرية في الشرق الاوسط وتفسير القوى والاصطفافات والاحداث السياسية بهذه اللغة. وستُبحث في الفصل السادس صيغ من الجوهرية الثقافية تنفي السوسيولوجيا السياسية العامة او تعطيها اهمية ثانوية، بما في ذلك بحث القضايا المتعلقة بتفسير التحولات الاقتصادية. الاجتماعية والسياسية الاخيرة بلغة هذه الصيغ. ولكن يبقى على دراسة هذه التحولات بسوسيولوجيا سياسية عامة، ان تواجه حقيقة ان التضامنات والاصطفافات والقوى السياسية لا يمكن ان تفسر ببساطة او اساساً بلغة الطبقة والمفاهيم ذات العلاقة (ربما بالقدر الذي لا يمكن معه تفسيرها في المجتمعات الغربية!). ولا يتعلق الامر باستمرار اشكال قديمة من التضامنات الابتدائية في البقاء بقدر ما يتعلق بإعادة بنائها سياسياً وايديولوجياً بالارتباط مع الاوضاع الجديدة. ويودي ان اتناول، كأمثلة، دراستين حديثتين هامتين ومؤثرتين حول بلدان الشرق الاوسط، كل منهما تبدأ ببحث هذه المشكلة ذاتها،

مشكلة الاسس الاجتماعية للقوى والاصطفافات السياسية: حنا بطاطو، «الطبقات الاجتماعية القديمة والحركات الثورية في العراق»، (١٩٧٨) وايرفاند ابراهاميان، «ايران بين ثورتين»، (١٩٨٢).

يُعرِّف بطاطو الطبقة بمعايير المُلكية والمراتبية Hierarchy: «"الطبقة" هي من حيث الجوهر تشكيلة ذات اساس اقتصادي رغم انها تشير في النهاية الى الموقع الاجتماعي لمن يكونها من الافراد او العوائل من نواحيه المختلفة» (بطاطو، ١٩٧٨، ص٦). ويعني ذلك (اذا قمنا بفك الصياغة المبهمة) ان «الطبقة» تشير الى موقع اجتماعي محدد اقتصادياً. «وبصراحة اكبر اجد من الصعب عدم الاتفاق مع جيمس ماديسون وكارل ماركس وماكس فيبر في ان «الملكية» و«انعدام الملكية» يشكلان العناصر الاساسية للوضع..... الطبقي وان هذا التضاد يحمل بذور علاقة تناحرية» (بطاطو، ١٩٧٨، ص٧). ولكن بطاطو اذ يتبع صياغات سوسيولوجية وماركسية كلاسيكية، يذهب الى ان التضامنات على اساس هده العلاقات و«الوعي» بهذا التناحر لا تكون مدركة او صريحة بل يمكن ان تكون عاطفة سلبية. والطبقة كأساس للتصنيف الطبقي والتضامن لم تصبح مهمة في العراق الا بعد دمج البلاد بالسوق العالمية ارتباطاً مع مجيء النظام الامبراطوري البريطاني في القرن التاسع عشر. وقبل ذلك كانت الملكية الخاصة رصيداً مهزوزاً، عرضة للتدخل والمصادرة على ايدي الحكام العسكريين السياسيين. وكانت الاسس البارزة للتطبق والتضامن تتمثل في «المكانة» Status التي تحددها القوة العسكرية والسياسية (باشوات، شيوخ، اغوات، الخ) والمرتبة الدينية (سادة/ اشراف وشيوخ صوفيون) والنسب (قبلي وديني وارستقراطيات تجارية) مع ارتباط المرتبة الدينية والنسب ارتباطاً متبادلاً فيما بينهما. كما كان الانقسام الى مكانات (او مراكز مختلفة) يشير الى المراتبية الهرمية للجماعات الدينية والاثنية. وكانت الملكية

والثـروة، المـتـحـقـقـة في المـقـام الاول على شكل عـوائد من الارض والضـريبة والاتاوة، مسـتمـدة من السطوة والمكانة بدلاً من ان تكون هـي المحـدِّدة لهمـا. وليس واضحـاً ما اذا كانت العلاقات والمشاعـر الطبقية غـيـر مـوجـودة عند بطاطو في هذه الظروف او انهـا كـانت مـوجـودة بالتعريف؟ ولكنها ضامرة.

ويمـضي بطاطو مـحـاججـاً بان المركـزية والاصـلاحـات القانونيـة العثمانية في العقود الوسطى من القرن التاسع عشر فضلاً عن زحـف السـوق العالمية الرأسمالية بصـورة متزايدة، على الاراضي العثمانية، احـدثت تغييرات مهدت الطريق لخلق وحيازة ملكية خاصة في الارض. وعـززت بعض الفئـات القـديمـة ذات السـطوة والمكانة، مـواقـعـهـا على اساس الملكية الخاصة، مثل زعماء القبائل الذين سجلوا اراضي القبائل باسمائهم او السادة الذين حولوا اوقافهم وغيرها من مصادر الدخل الى حيازات خاصة. وتجمعت هذه الفئات المختلفة، والمتباعدة، سابقاً، في القـرن العشـرين، تحت الدولة العـراقيـة الحـديثـة، في طبقـات من مـلاك الارض مـوحـدة سياسيـاً على اسـاس مـواقـع طبقيـة مشـتركة، ومنقسـمـة احياناً بحجم ممتلكاتها، على سبيل المثال الى مِلاكين صغار وملاكين كبـار. كما ان هده التطورات الاقتصادية تؤدي الى تكوين طبقـات جديدة على اسـاس الملكيـة وعدمـهـا، وتقـوم بدور المـحـفـز على ظهـور مشـاعـر طبـقيـة لدى الطبقـات الفقـيـرة القـديمـة مـثل الفـلاحـين. ولكن مـبـادئ التِّراتب الطبـقي Stratification القـديمـة حسب المكانة، لا تُلغى باي حـال: بعضـهـا مثل المكانة الدينيـة والارتبـاطات الجـمـاعـية، تتعـايش مع الطبـقـة ولكنهـاتتـحـول، كـمـا يُفـتَـرض، في الظروف الجديدة. لذا يمكن تفسـيـر الاصطفافات السياسية المرصودة بلغة التفاعـلات المعقـدة بين الطبقة والعوامل الخاصة بالمكانة Status Factors.

امـا صـيـاغـات ايرفـاند ابراهاميـان فـانهـا حـتى أقـرب الى النمـوذج

المثالي لاسس التطبق الافقية والعمودية البديلة. ومشروعه هو كتابة سوسيولوجيا سياسية لايران على الضد من اشكال الكتابة السابقة التي يمكن ان توصف بكونها مسوحات تاريخية واسعة ودراسات لجوانب او اجزاء من السياسة ودراسات في الجماعات الصغيرة:

«يعتزم هذا العمل ان يتدارس سياسة ايران الحديثة بتحليل التفاعل بين التنظيم السياسي والقوى الاجتماعية. ويمكن تصنيف هذه القوى عموماً على انها جماعات اثنية وطبقات سياسية. وسيستخدم الكتاب مصطلح «الجماعة الاثنية» لوصف التجمعات العمودية من الافراد الذين يشتركون بروابط اللغة او النسب القبلي او الدين او الانتماء المحلي. وسيطبق مصطلح «الطبقة الاجتماعية» على الشرائح الافقية الواسعة من الافراد ذوي العلاقات المشتركة بوسائل الانتاج والتفاعلات المشتركة مع نمط الادارة، ولديهم، في بيئة نامية، مواقف مشتركة من التحديث الاقتصادي والاجتماعي والسياسي.» (ابراهيميان، ١٩٨٢، ص٥).ويختتم ابراهيميان «مدخله» بالاشارة إلى ان مفهومه للطبقة مفهوم «ماركسي جديد» يتبع اي. بي. تومسون E. P. Thompson في «ان ظاهرة الطبقة ينبغي ان تفهم لا بمجرد علاقتها بنمط الانتاج... بل على العكس من ذلك، في سياق الزمن التاريخي والاحتكاك الاجتماعي مع طبقات معاصرة اخرى» (ص٦).

ويحرص المؤلفان، في صياغاتهما المشتركة على وضع اطار سوسيولوجي لتحليل السياسة. وبتسليط الضوء على مفهوم «الطبقة» والموضوعات ذات الصلة، يحاولان ان يثبتا صلاحية هذه المفاهيم العامة لتحليلات المجتمعات الشرق اوسطية، ضمناً على الضد من المعالجات التخصصية Particularist التي تؤكد على الخصوصيات التاريخية والثقافية والتمييز القاطع بين المجتمعات «الاسلامية» والاوروبية. ومن الواضح انهما لا يشعران بالارتياح الى مفاهيم الطبقة

المغالية في الدقة والصرامة، مثل المفهوم الماركسي الكلاسيكي. ويتوجه بطاطو الى جيمس ماديسون وماكس فيبر فضلاً عن ماركس، وتتضمن صياغاته ابهاماً يكاد يكون متعمداً: «من حيث الجوهر تشكيلة ذات اساس اقتصادي»، «ذات علاقة بالملكية». وتحمل صياغات ابراهيميان «التفاعلات المشتركة مع نمط الادارة» والمواقف المشتركة (التي من المؤكد انها ينبغي ان تُفَسر بالطبقة لا ان تكون جزءاً من تعريفها؟) الى جانب «وسائل الانتاج».

ونتيجة هذه الاشتراطات ان اي مجموعة يمكن ان يشار اليها على انها طبقة. ويفقد المفهوم كل دقة مفهومية ويصبح مقولة وصفية ومتغيرة، وهكذا هو استعماله الشائع على اي حال.

وتكتسب هذه الصياغات، على ابهامها، منطقاً معيناً للتفسير. فالقوى السياسية تتكون من تضامنات اجتماعية، سواء اكانت تضامنات جماعة او تضامنات طبقة. وهذه التضامنات عمليات اجتماعية تُقدم كمعطى الى المجال السياسي. ولا تقوم المؤسسات والعمليات السياسية نفسها بدور يذكر في تكوين القوى السياسية. فهذه تتكون كتضامنات اجتماعية نشأت على اساس مصالح مشتركة او ولاءات واواصر تقليدية او خليط من الاثنين. وغرضي هنا هو شمول حالات وامثلة اخرى بالمحاججة التي سقتها ضد هذه الافتراضات في الفصل السابق. وازعم ان تكوين القوى السياسية يرتبط باسس مختلفة ومتغيرة من التضامنات الاجتماعية ولكن مما له اهمية حاسمة ان هذه الاختلافات والتغيرات غالباً ما تكون حصيلة تغيرات في مجمل الاوضاع السياسية والاقتصادية. بما فيها هياكل الدولة وسياساتها: من الامثلة على ذلك الاثار العميقة التي تنسب الى «التنظيمات» العثمانية على التنظيم الاجتماعي والاقتصادي والتضامن على هذين الصعيدين. ومن النقاط ذات العلاقة التي ينبغي التشديد عليها ان الجماعات والطبقات ليست

بحد ذاتها قوى سياسية. ففي ظروف معينة يمكن تكوين قوى سياسية على اساس الطبقة او الجماعة، وهذا التكوين هو بحد ذاته عملية سياسية. انظروا الى تكوين الطائفة الشيعية في لبنان كقوة سياسية في السنوات الماضية بخلاف تاريخها المديد السابق، او تكوين قطاعات من الطبقة العاملة العراقية كقوة سياسية من خلال النشاط السياسي للحزب الشيوعي العراقي. فهذه الكيانات الاجتماعية لا تعطى الى السياسة بعد تكوينها بعمليات اجتماعية في مكان آخر فهي كقوى ومفاهيم سياسية، تتكون من خلال العملية السياسية نفسها.

ويدرك بطاطو وابراهيميان على السواء هذه المشاكل في صياغاتهما التمهيدية: «التفاعلات المشتركة مع نمط الادارة» عند ابراهيميان وقول بطاطو ان العوامل الطبقية لم تكن ذات اهمية قبل الاصلاحات العثمانية بسبب انعدام الضمان في الملكية وبالتالي فان العلاقات بوسائل السطوة العسكرية - السياسية كانت هي الغالبة. وأريد هنا تسليط الضوء على هذه الجوانب وبلورتها لا قبل الاصلاحات العثمانية فحسب بل وفي تاريخ احدث عهداً. وسأعتمد في ذلك على تحليلات من بطاطو وابراهيميان (وآخرين) في متن دراساتهم الجوهرية لأن هذه الدراسات تقدم توضيحات وافية لمحاججتي بصرف النظر عن مناقشاتها التمهيدية للمفاهيم.

مثال: النشاط السياسي القومي المبكر في دمشق

اول مثال بودي تناوله مستقى من عمل فيليب س. خوري، أعيان المدن ونزعة القومية العربية: سياسة دمشق ١٨٦٠ - ١٩٢٠ (١٩٨٣) Philip S . Khoury, Urban Notables and Arab Nationalism: the Politics of Damascus 1860 - 1920 (1983).

يبدأ خوري بتأييد صياغات بطاطو حول «الطبقة» فالطبقات لا تكون دائماً واعية طبقياً، واعضاؤها يمكن ان يتحركوا وفق مصالح

فردية او فئوية وهكذا هي الحال بصفة خاصة في الظروف التي كانت سائدة حتى منتصف القرن التاسع عشر حيث الملكية تعتمد على المناورات السياسية، واعضاء الطبقة الواحدة (تجار او مزارعون مشمولون بالضرائب) يتنافسون على الافضال الرسمية:

«والحق انه يجب ان تكون هناك حاجة لكي يشعر اعضاء الطبقة ملزمين برص صفوفهم وتوضيح مصالحهم المشتركة كطبقة في القضايا السياسية «الحاسمة». وبخلافه فان من المرجح ان يكون الصراع داخل الطبقة (او حتى الصراع الاثني) معبراً عنه بلغة الفئوية المبنية عمودياً هو القوة الفاعلة وراء ظهور حركات اجتماعية وسياسية معينة، بدلاً من الصراع بين الطبقات». (خوري، ١٩٨٣، ص٤).

وفي طرح خوري، لا نشهد تكوين طبقة من ملاك الارض - البيروقراطيين الا بعد قانون الارض العثماني الصادر في عام ١٨٥٨ لصالح الملكية الخاصة في الارض، وتأثير انفجارات ١٨٦٠ التي هزت هيكل السلطة المحلية ووضعت الوجهاء تحت رقابة مركزية اشد حزماً. وقد تكونت هذه بالتقاء فئات متميزة سابقاً من كبار العلماء والاغوات (زعماء الحاميات او القبائل) والتجار - المرابين. ونقطة الالتقاء هي ملكية الارض معززة بتبؤ منصب في الجهاز البيروقراطي العثماني الذي بات مركزياً. وقد كونت هذه العوامل طبقة اذ لم تكن «طبقة حاكمة» بالمعنى الضيق للعبارة، (حيث ظل الحكام عثمانيين) فانها كانت اقوى طبقة محلية لاعبة دور الوسيط بين العثمانيين والمجتمع السوري.

ويبدو هذا الطرح منسجماً مع النموذج المثالي للتحول من التضامنات القائمة على الجماعة - المحسوبة الى التضامنات القائمة على اساس الطبقة، وهو تغيير حدث بدمج الامبراطورية العثمانية بنظام السوق العالمية الرأسمالية الغربية. ولكن الطروحات والتحليلات الواردة في نص خوري لا تبين شيئاً من هذا القبيل. فالنخب المتباعدة سابقاً

تلتقي في فئة حاكمة اكثر تجانساً ذات صلات مباشرة اكثر باسطنبول وتبعية مباشرة اكثر لها ولكن لا يبدو (من طرح خوري) ان هذا الالتقاء ولّد مزيداً من التضامن باي قدر. فالعوائل الكبيرة تتنافس على المناصب والعلاقات والنفوذ والحظوة لدى الدولة العثمانية.

ولكل عائلة منها شبكتها من المحسوبية تحاول من خلالها ان تسيطر على قطاعات واوساط مختلفة من سكان المدن وتعبئتها (رغم ان الكثير من العوائل النخبوية انتقلت من الاحياء التي قادتها كراعية وحامية لها الى احياء نخبوية مشتركة). وحتى تحت الخطر المشترك من التتريك واستبعاد النخب العربية من المناصب في ظل حركة «تركيا الفتاة» لا يبدي الوجهاء الدمشقيون تضامناً يذكر وينفضّون عن بعضهم البعض سعياً وراء المصلحة الفردية. وفي عقود الامبراطورية الاخيرة ايضاً لا يبدو ان انقسام النخبة السورية الى عثمانويين وعروبيين وجذور القومية العربية بين العروبيين، كانت تستند الى انقسامات طبقية. فالانقسام كان يحدث في احيان كثيرة داخل العائلة الواحدة. والعوامل التي يبدو انها الاكثر اهمية في تحديد ولاء كل فرد من افرادها، كانت العلاقات بالحكومة العثمانية، وما اذا كان الشخص المعني يتمتع بمنصب ولقب اوكان مستَبعَداً. ومن دون الدخول في جدال حول ما اذا كانوا يشكلون طبقة باي معنى ضيق، نستطيع القول انهم لا يعبرون عن تضامن طبقي. ويبدو ان العوامل التي كانت تقسمهم وتحدد انتماءاتهم السياسية كانت تتمثل في الامكانية المتفاوتة للوصول الى النفوذ السياسي والآفاق المتاحة لاحتلال منصب والافضليات الاقتصادية التي تقترن بهذه العوامل. وتأتي التعريفات الماركسية التقليدية وغيرها من التعريفات السوسيولوجية الاخرى للطبقة منطلقة من عوامل اقتصادية تحدد التضامنات الاجتماعية والولاءات السياسية. ويبدو في هذه الحالة ان الافضلية الاقتصادية كانت محددة بالسطوة والنفوذ السياسيين، وهي عملية اوجدت منافسة وليس تضامناً.

وقد ترص النخبة صفوفها اذا كان النظام الاجتماعي الكامن في أساس السطوة السياسية والافضلية الاقتصادية مهدَّداً من قوى شعبية. ولكن المسألة لم تظهر بهذا الشكل. والاستنتاج الذي اريد الخلوص اليه من هذا المثال هو ان العملية السياسية، والقوى والتحركات والتضامنات لم تكن محددة هنا بالطبقة ولا بالجماعة وانما بالمؤسسات والعمليات السياسية نفسها متفاعلة مع تجمعات اجتماعية مختلفة.

ولكن هل تصح هذه الاستنتاجات على امثلة من القرن التاسع عشر فقط؟ وهل ان التحولات الاقتصادية - الاجتماعية التي حدثت في ازمنة لاحقة، غيَّرت اسس التضامنات الاجتماعية والتحركات السياسية في الاتجاهات المبينة بالنموذج المثالي الوارد اعلاه بخطوطه العامة؟ لا ريب في ان المجتمعات الشرق اوسطية تحولت مرات متعددة منذ الامبراطورية العثمانية، وكان من بين التغييرات تكوين مؤسسات وتضامنات تستند ظاهرياً أو حقاً الى انتماءات طبقية، بما في ذلك نشوء احزاب سياسية وحركات نقابية ذات قوة كبيرة في بعض البلدان. وسيتعين على كل تقرير عن السياسة المعاصرة ان يعطي هذه الظواهر ما تستحقه من اهمية. وبالقدر نفسه بُنيت في حالات عديدة واعيد بصور كثيرة بناء تضامنات طائفية، واثنية ودينية واشكال من المحسوبية، ما زالت تلعب ادواراً هامة في السياسة. ولكني ازعم ان اشكال التضامن هذه بحد ذاتها قاصرة عن التفسير قصور التفسيرات المقدمة للانتماءات والمؤسسات والعمليات السياسية فيما يتعلق بالقرن التاسع عشر. فالعمليات والمنعطفات السياسية تلعب ادواراً حاسمة في تكوين الفارق الاقتصادي والتضامن الاجتماعي والقوى السياسية. ولننظر في مثالين مأخوذين من التاريخ الحديث.

مثال: سياسة الانقسام السني. الشيعي في العراق

من الامثلة التي كثيراً ما يرد ذكرها على اهمية الطائفية في السياسة

الشرق اوسطية الحديثة، مثال الانقسام السني - الشيعي في العراق. فالهيمنة السنية من زمن العثمانيين باقية في سياسة العراق المستقل حيث العائلة المالكة والاكثرية العظمى من النخبة السياسية والعسكرية، من السنة. وأُبقي على هذه الهيمنة بعد خلع الملكية (ربما باستثناء سنوات حكم قاسم، ١٩٥٨ - ١٩٦٣). فدوائر البعث الحاكمة تُرفَد في الغالب من المدن والمناطق السنية لشمال غرب العراق. وغالبية الشيعة (الذين يشكلون الاكثرية العددية للسكان العرب العراقيين) فلاحون يعيشون في جنوب العراق. وتتكون النخبة الشيعية من ثلاث فئات: علماء المدن المقدسة، وتجار بغداد والمدن الجنوبية (سيطر الشيعة على التجارة خاصة بعد رحيل اليهود في اوائل الخمسينات)، والملاك . الشيوخ من عشائر الجنوب (حتى الاصلاح الزراعي في عهد قاسم، الذي بعده يصبح الوضع معقداً ومبهماً). والصورة التقليدية للسياسة الطائفية ان الشيعة معارضون بسبب استبعادهم سياسياً. وفي الوقت الذي ارتبط فيه السنة بالقومية العربية (الدول العربية الاخرى سنية في الغالب) فان الشيعة الذين اعتنقوا ايديولوجيات سياسية حديثة، كانوا يميلون الى التوجهات اليسارية، وخاصة الحزب الشيوعي. فالمناطق والمدن والاحياء التي كان للحزب اقوى تأييد فيها كانت المأهولة بأغلبية شيعية، في حين ان المناطق والمدن السنية الشمالية والغربية، والاحياء السنية في بغداد، ارتبطت بالسياسة القومية.

لايستطيع احد ان ينكر اهمية الانقسام السني - الشيعي في السياسة العراقية الحديثة، وهو انقسام سُلِّط عليه الضوء بعد الثورة الايرانية والحرب التي اعقبتها. ولكن على الضد من الافكار الشائعة عن التضامنات الطائفية في السياسة، يجب التشديد على تنوع الاهمية السياسية. وانسجاماً مع محاججتي العامة، سأبين ايضاً ان التمايز السياسي داخل الطائفة الشيعية نتاج مؤسسات وعمليات سياسية بقدر

ما هو وليد عوامل طبقية واقتصادية. ففي النظام الملكي كان الملاك ـ الشيوخ جزءاً هاماً من المؤسسة السياسية. وقد أُسبغت عليهم اهمية سياسية لاول مرة خلال الاحتلال والانتداب البريطانيين بوصفهم عملاء اوفياء يكونون ثقلاً مضاداً لأي مطامح في الاستقلال الحقيقي لدى الحكام الهاشميين (ايضاً عملاء للبريطانيين، ولكنهم عملاء لم يكونوا دائماً موضع ثقة لأنهم يمكن ان ينتهجوا سياسات مستقلة في سبيل غايات سياسية او ايديولوجية). ولأنهم ملاك «اقطاعيون» مستغلون ـ بالكسر ـ فقد كان هؤلاء الملاك ـ الشيوخ اهدافاً رئيسية للتنديد من جانب المثقفين «التقدميين» العصريين، قوميين ويساريين، كان المثقفون الشيعة ممثلين بينهم تمثيلاً قوياً. وكانت مواقف العلماء والتجار من الملاك مواقف مختلطة ومتغيرة حسب الظروف والتحالفات السياسية. والعلماء، على اية حال، لم يكونوا يشكلون فئة سياسية موحدة بل كان لمختلف الاعضاء والتكتلات مؤازرون وانصار في مختلف الزوايا السياسية، من متعاطفين مع الشيوعيين الى مأجورين للسفارات الغربية.

وثمة جانب، ورد ذكره سابقاً، يستحق اهتماماً خاصاً: جانب الانتماءات القومية ـ الشيوعية المتمايزة حسب الطائفة. فالمحاججة تذهب الى ان سنة العراق العرب اقلية موقعها المهيمن تقليدياً مهدد بدخول الشيعة والكرد معترك السياسة الوطني. وجاذبية القومية العربية تتمثل في انها تربط السنة بعالم عربي السنة هم الاكثرية الغالبة فيه. ويميل الشيعة المستضعَفون والمستبعَدون عن الحكم والسلطة، الى حلول جذرية ليست القومية العربية احدها لأن ذلك لن يفعل سوى اخضاعهم أكثر الى عالم من السنة. ان هذه ليست صورة كاملة. وقد لاحظنا تنوع السياسة الشيعية من قبل. وفيما يتعلق بالقومية العربية، لعل من الصحيح أن الاحزاب القومية التقليدية والمحافظة مثل حزب الاستقلال (نشط في الاربعينات والخمسينات) كانت احزاباً سنية في

الغالب. ولكن قومية الناصرية وقومية البعث الراديكاليتين اللاحقتين اجتذبتا بالفعل كثيراً من الشيعة. وكانت قيادة حزب البعث في الخمسينات تضم بعض الشيعة (ظهرت القيادة التكريتية السنية المهيمنة لاحقاً بعد عدد من التغييرات والتطهيرات الداخلية. انظر فاروق ـ سلغلت وسلغلت Farouk - Sluglett and Sluglett, 1985). وعلى الغرار نفسه كان الحزب الشيوعي في مراحل مختلفة من تاريخه، يضم العديد من العرب السنة في قيادته. ولكن الصحيح ان الشيوعية في العراق ارتبطت في اذهان الناس، بالشيعة (والكرد). ويقر بطاطو (١٩٧٨، ص ص ٦٤٩ ـ ٦٥٠، ٦٩٩ ـ ٧٠٥) بهذا الربط، ولكنه يضعه في حجمه النسبي مبيناً ان تمثيل الشيعة في الحزب الشيوعي كان عددياً لا يزيد على تمثيلهم في السكان عموماً، وربما كان يقل عنه بعض الشيء. وكانت القومية الممثلة تمثيلاً لا يتناسب مع حجمها في الحزب ابان الخمسينات والستينات هي الكرد. اما السنة العرب الذين في البداية (الثلاثينات والاربعينات) كانت لهم الغلبة في القيادة فقد انخفض عددهم بين الاعضاء وفي القيادة خلال اواخر الاربعينات والخمسينات. ولكن بعيداً عن التمثيل العددي الذي يناقشه بطاطو، فان ارتباط الشيوعية بالشيعة في مناطق العراق العربية يستند بشكل حاسم الى قوة حضور الشيوعيين، تنظيماً ونشاطاً، في المدن الشيعية لجنوب العراق، بما فيها مدينة النجف المقدسة واحياء بغداد الشيعية، وخاصة ضاحية الكاظمية المقدسة. من الواضح ان الاكثرية العظمى من سكان هذه المناطق الشيعية لم يكونوا شيوعيين ولم يكونوا متعاطفين بصفة خاصة مع الشيوعية. ولكن على الغرار نفسه يمكن الافتراض بانه لم يكن هناك عداء للشيوعيين قوي بما فيه الكفاية لطردهم من هذه المناطق. ومن قواعد الحزب الشيوعي المطبقة بالتزام صارم تجنب اي جدال يتعلق بالدين، وبكل تاكيد عدم انتقاد او استنكار المعتقدات

والمؤسسات الدينية. ويُفتَرض ان الكثير من نشطاء الشيوعيين كانوا من ابناء العوائل المحلية واشقائها واصدقائها ومعارفها. وفي الوقت نفسه فان لهذه المدن والاحياء، كونها مدناً واحياء شيعية، تاريخاً مديداً في التنظيم السري وعدم الثقة بالحكومات. ويضاف إلى ذلك ان للمدن الشيعية المقدسة، سوية مع مدن واحياء قديمة اخرى، اشكالاً من التنظيم المديني والعمارة المدينية ذات الشوارع والازقة الضيقة والباحات الخفية، وفي حالة النجف شبكة اشتهرت بها هذه المدينة من الممرات المحفورة تحت الارض، بحيث توفر كلها بيئة مناسبة للتنظيم السري (الامر الذي يفسر ايضاً حرص الحكم الحالي على هدم هذه الاحياء القديمة بغية فسح المجال للشوارع والميادين). وفي المجزرة التي ارتكبت بحق الشيوعيين بانقلاب ١٩٦٣ البعثي كانت احياء بغداد الشيعية اهدافاً رئيسية، وخاصة الكاظمية. ويشير بطاطو (١٩٧٨، ص ص ٩٨٣ - ٩٨٥) الى ان كل مناطق بغداد التي ابدت مقاومة ضد الانقلاب في ذلك الحين كانت شيعية بلا استثناء. ولكنه يحذر من الخلوص الى استنتاجات سهلة حول الطبيعة الطائفية للانتماء الشيوعي. فان الكثير من الشيوعيين السنة، على سبيل المثال، لجأوا الى مناطق شيعية يستطيعون التعويل على توفر الحماية لهم فيها. وفي كل الاحوال كانت غالبية المناطق الشيعية ايضاً المناطق الاشد فقراً في بغداد. ورغم ان بطاطو يحذر من التفسيرات الطبقية السهلة فانه مع ذلك يؤكد على اهمية المشاعر الطبقية في هذه الحالة. لذا يبدو ان التفسيرين الممكنين هما التفسير «الطائفي» والتفسير «الطبقي»، ولا هذا ولا ذلك بحد ذاته تفسير وافٍ بالكامل. وهانحن نعود الى العالم المفهومي للانواع المثالية البديلة، الذي بدأنا منه.

من الواضح ان للعوامل الطبقية بمعنى الاستضعاف او القهر الاقتصادي ثقلاً كبيراً في تفسير الانتماءات السياسية والعمل السياسي.

ولكن يجب التأكيد على ان الانتماء الطبقي بحد ذاته لا يفسر التضامنات السياسية فان نشاط الحزب الشيوعي في التحريض والكسب والتنظيم النقابي والدعاية العامة هو الذي يجب ان يعطى له الفضل في تسييس قطاعات من الطبقة العاملة والفقراء في المدن الكبيرة. ومهما يكن من أمر فان العنصر الطبقي، كما سيقر غالبية الناس، ليس الا جزء من الحكاية. فهل الجزء الآخر هو «الطائفة»؟ اذا كان كذلك فانها طائفة بمعنى خاص، وهي بالتأكيد ليست بمعنى انتقال تضامنات طائفية الى تضامنات سياسية. وقد رأينا ان الشيعة العراقيين متنوعون للغاية سياسياً، من الملاك «الاقطاعيين» ذوي الانتماءات الرجعية والامبريالية الى التجار والعلماء والفلاحين وفئة المثقفين العصريين على اختلاف مشاعرهم وانتماءاتهم السياسية المتغيرة. اما غالبية الفئات، مهما كانت تسميتها، فالمرجح ان تكون اكثريتها لا سياسية او «لا مبالية». ولكن الحقيقة الملفتة في شيعة العراق هي مدى بروزهم في السياسة، ليس ضمن اي انتماء معين يطبعهم وانما مشاركتهم العامة فيها. وبدلاً من القول ان لديهم ميلاً الى الشيوعية سيكون من الادق القول ان لديهم ميلاً الى السياسة. وكما رأينا فان الشيعة كانوا ايضاً ممثلين في حزب البعث. وقد سيست الثورة الايرانية وما اعقبها شيعة العراق اكثر وفي اتجاهات تختلف عن ذي قبل، وباتجاه ديني على نحو اكثر تحديداً. وما لدينا ليس انتماء سياسياً محدداً يستند الى الطائفة بقدر ما هو ثقافة سياسية محددة. وهذه الثقافة السياسية في الافتراق عن الارثذوكسية والسلطة الحاكمة واحياناً في المعارضة والمقاومة، في السرية والتقية، وفي النزاعات المذهبية، كان لها مكان محدد في المدن واحياء المدن التي تركت عليها بصمتها. وسيكون من المثير توجيه الدراسة والتحليل في هذا المنحى ولكن قبل مثل هذا التحليل لا نستطيع الا التأمل في أهمية التمفصل التاريخي للمدن والمناطق والمؤسسات الشيعية، اولاً

للامبراطورية العثمانية ثم للدولة العراقية، في تكوين هذه الثقافة السياسية. وينبغي ان اوضح اني لا افترض ان هذه الثقافة السياسية بحد ذاتها قوة سياسية ولكنها يمكن ان تصبح عنصراً هاماً في تكوين قوى سياسية في منعطفات تاريخية معينة.

التنظيم السياسي في المدينة

تنطوي صورة النموذج المثالي للتطور الاجتماعي التي ورد تخطيطها في المقاطع الافتتاحية، على طريق نموذجي للتطور السياسي المديني. فالتضامنات الطائفية متموضعة مكانياً في احياء محددة بوضوح ذات تخوم قوية. وان تكثيف تقسيم العمل الاجتماعي وزيادة السكان والتمايز الطبقي والصراع الطبقي وقيام الدول القومية المركزية والتغير اللاحق في اسس التضامنات الاجتماعية، تؤدي الى تدهور الاحياء المدينية التقليدية وتوزع سكانها على اساس الطبقة والمكانة. وتكون المدينة الحديثة منقسمة مكانياً حسب الطبقة والمكانة وتفاوت امكانية التمتع بالخدمات والمرافق العامة.

تنسجم صورة المدينة الشرق اوسطية التاريخية التي تظهر في الادب مع التوصيف النموذجي المثالي للمرحلة الابتدائية. فالمدن تنقسم الى احياء على اساس الدين والهوية الاثنية والحرفة. والاحياء وحدات للتضامن والتكافل الاجتماعيين لها تنظيمها وقيادتها وتكون في احيان كثيرة محددة بأسوار ذات بوابة تغلق في المساء او في حالات الخطر. ولم تنجح الحكومة دائماً في ضمان أمن الرعايا، بل على العكس تماماً لأن العسكر والموظفين وجباة الضرائب كانوا في احيان كثيرة هم مصدر الخطر. وكان التباين الطبقي لكل حي يلعب دوراً هاماً في الوظيفة الامنية: الاثرياء والوجهاء وعلماء الدين الكبار في كل حي كانوا يقومون بدور الرعاة والوسطاء لدى السلطات بالنيابة عن الاضعف

والافقر من السكان. وعلى الغرار نفسه كان هؤلاء الوجهاء يستطيعون تعبئة ابناء حيهم حين كانت الحاجة تقتضي القيام بتظاهرات من التأييد السياسي. كيف تبدلت هذه الصورة مع التطورات الحديثة؟ هل سارت على الطريق المرسوم بالنموذج المثالي؟

ترسم دراسة فيليب س. خوري (١٩٨٤) للسياسة المدينية الدمشقية خلال الانتداب الفرنسي، صورة شيقة. ففي ظل الحكم العثماني كانت دمشق تنسجم مع الصورة الكلاسيكية للتنظيم والتضامنات المدينية القائمة على اساس الاحياء السكنية. وقد غيرت التحولات الاقتصادية ـ الاجتماعية والسياسية في القرن التاسع عشر أسس السلطة السياسية والتشكيلات السياسية في القمة، وكان جزء من هذا التغيير تزايد اعتماد النخبة على العلاقات مع اسطنبول وتبؤ المناصب، وقدر أقل نسبياً من الاعتماد على اسس السلطة السابقة في الاحياء. وقد حدث بعض التمايز الطبقي، السكني، مع انتقال بعض العوائل النخبوية من الاحياء المناصرة لها الى احياء راقية أكثر تجانساً من الناحية الطبقية ولكن الانتقال وتغيير محل السكن لم يفصم بالضرورة عرى المحسوبية في الاحياء الاصلية. ولا يبدو ان هذه التحولات احدثت تغييراً كبيراً في بنية وتنظيم الاحياء التي احتفظت بأهميتها بوصفها الوحدات الرئيسية للتنظيم الاجتماعي المديني والتعبئة السياسية للطبقات الشعبية. ومن هذه الناحية الاخيرة، لعبت دوراً هاماً في الاحداث التي قادت الى النهوض القومي العربي وتأييد فيصل في الايام الاخيرة من الامبراطورية العثمانية واحتلال الحلفاء. واستمرت هذه الحركة التعبوية في مقاومة الانتداب الفرنسي ومعارضته. ولكن العشرينات شهدت تغيرات كبيرة ساهمت في احداث جزء منها سعة نطاق الهجرة من الريف الى المدينة، وحدث الجزء الآخر مع استمرار عمليات التمايز الاقتصادي والثقافي، وبالتالي التمايز

السكني، في تقدمها. وقد غير تدفق المهاجرين مصير الاحياء وتنظيمها، واضعف اواصر المحسوبية. وجرَّت فرص الكسب الجديدة والاسس الجديدة للنفوذ السياسي، في ظل النظام الجديد، مزيداً من العوائل النخبوية بعيداً عن ارتباطاتها في الاحياء القديمة. ولكن عوائل اخرى، لا سيما العوائل التي اضطلعت بالادوار القيادية في النضالات القومية ضد الفرنسيين، احتفظت بقواعد هامة لها في الاحياء شكلت اساساً حاسماً لنفوذها السياسي، وروافد للتظاهرات والتحركات الشعبية، اي ان الاحياء القديمة رغم التغيرات استمرت في كونها ميدان السياسة الشعبية في التحركات القومية ابان الثلاثينات. ولكن هذا النوع من السياسة سياسة غير مباشرة: سكان الاحياء لا ينضمون الى الاحزاب السياسية ذاتها بل يشاركون في السياسة تحت قيادة رعاتهم ويستجيبون لاوامرهم، ويغيرون ولاءاتهم بسهولة حسب ولاءات رعاتهم. ويحافظ الرعاة على نفوذهم بتقديم الخدمات لاتباعهم، بصورة مباشرة او من خلال الوسطاء.

ويُبرز هذا المثال سمة عائلية من سمات التنظيم السياسي والتعبئة السياسية في العديد من بلدان الشرق الاوسط (وغيرها): السياسة الايديولوجية والاحزاب السياسية الحديثة تعبيء التأييد على اساس شبكات «تقليدية» من المحسوبية والتضامنات الابتدائية. ويمضي هذا الشكل من السياسة متساوقاً ومتفاعلاً مع سياسة المثقفين واحياناً سياسة الطبقات العاملة والنقابات المستندة اكثر الى تضامنات ايديولوجية. وترد كلمة «تقليدية» بين قويسات للاشارة الى سطحية التسميات. فمن الواضح ان الاحياء القديمة والاسس الاقتصادية - الاجتماعية لوجودها قد تحولت. وان ممارسة السياسة وفق شبكات المحسوبية لا تشير الى الاستمرارية او البقاء. فان سياسة المحسوبية تحدث في اوضاع وظروف متعددة الاصناف، بما فيها جوانب من

التنظيم الحزبي السياسي في الولايات المتحدة اليوم. وهي بحد ذاتها لا تشير الى وجود تجانس في كل الاوضاع التي تحدث فيها هذه السياسة. ولقد كانت التضامنات القديمة تقوم على السكن المشترك والأمن المتبادل والدفاع عن النفس بصورة مشتركة والادارة المحلية للحي والمصالح والعلاقات الاقتصادية المحلية، ان لم تكن دائماً في الانتاج والتجارة ففي التموين والضرائب. وكانت علاقات المحسوبية متداخلة مع هذه الشبكات والوظائف. ولكن في دمشق التي يرسم خوري صورتها من العشرينات كان الرعاة قد اخذوا ينتقلون من الاحياء والذين حافظوا منهم على علاقاتهم فعلوا ذلك في احيان كثيرة عن طريق الوسطاء. ويصبح هذا الطابع اللاشخصي والأداتي لعلاقات المحسوبية بارزاً بصورة متزايدة في الفترات اللاحقة، ولا يحتاج الرعاة ومن يحيطونهم برعايتهم الى اي ارتباطات تقليدية على اساس الطائفة او الحي.

ولكن بعض الاحياء المدينية اكتسبت اهمية سياسية متجددة في الظروف الحديثة، كانت احياناً تستند الى عناصر من وظائفها التاريخية في الأمن والحماية. ويتجلى هذا بوضوح في مثال المدن والاحياء المدينية الشيعية في العراق، الذي سبق وان تناولناه. فان حياً مثل الكاظمية في بغداد لربما فَقَد كل الاشكال القديمة للادارة المحلية، والحدود المادية والاجتماعية الجامدة التي كانت تلفها، ولكن عناصر من هويتها الثقافية الشيعية ومواقفها من السلطة الحاكمة ولربما من عمارتها وتنظيمها المكاني، تجعلها بيئة صالحة للسياسة المعارضة السرية. والحي بصفته هذه يوفر الحماية والتأييد لسياسة بعض ابنائه (الشيوعية) التي قد لا يتفق معها جميع من في الحي ولكنها تنسجم مع طبعه العام. ويمكنه ان يصبح ايضاً ملجأ للمعارضين الآخرين من خارج الحي، كما رأينا. وبوصفه ساحة للسياسة المعارضة خارج سيطرة الدولة المباشرة، وخاصة الدولة الشمولية القمعية، يصبح الحي هدفاً

للاضطهاد والتنكيل. وبازارات المدن الايرانية الكبيرة (التي بحثناها في الفصل الثالث) رغم اختلافها عن الاحياء المدينية في كونها غير محددة بمكان بحد ذاته، فانها مع ذلك تكشف عن سمات مماثلة. كما انها كانت تمثل ساحات للنشاط، السياسي من حيث الامكان، مستقلة عن سيطرة الدولة. ولكن في ايران تحت الحكم البهلوي وفي العراق تحت حكم البعثيين، حاولت الحكومات ان تقضي على كل ما ليس تحت سيطرتها من دوائر مرشحة للعمل الاجتماعي والسياسي فيها. ولهذه الغاية اتخذ الشاه الراحل خطوات منسقة ضد البازارات (والدائرة الدينية) بهدف ضمها وتدمير كل عناصر استقلاليتها. واشتملت هذه المحاولات على اجراءات في مجال تخطيط المدن، سعت في نهاية المطاف الى هدم مناطق البازار لشق شوارع عريضة وبناء اسواق من نوع السوبر ماركت. وعلى الغرار نفسه في العراق، اوجد تخطيط المدن ساحات فسيحة حول اضرحة النجف في موقع الاحياء والاسواق القديمة. ويُخَطّط لاتخاذ اجراءات مماثلة في مدن عراقية اخرى، وخاصة في كردستان. ويمكن لسياسة المواضع المدينية والهويات الثقافية ان تستمر في بعض البلدان حتى تتكلل هذه الاجراءات القمعية في تخطيط المدن بنجاح وبالقدر الذي تتكلل معه بالنجاح.

الفصل الخامس

مكونات الثقافة الشعبية في الشرق الاوسط

«الشرق الاوسط» مصطلح اوربي مركزي. وازاء هذه التسمية الجغرافية المبهمة قد نكون ميالين الى الاشارة الى التنوع الكبير من المجتمعات واللغات والثقافات او مواجهته بتسمية اقل اثنومركزية (وان كانت لا تقل اشكالية) مثل «البحر المتوسط» الذي يشمل اوربا وغير اوربا. ولكن بالامكان تمييز عدد من العناصر والموضوعات المشتركة على مستوى الثقافة والتنظيم الاجتماعي، بعضها خاص بالعالم العربي (او على الاقل بمشرقه) ولكن كثيراً منها تشترك فيه ايران وتركيا ايضاً. ومن هذه الناحية يمكن النظر الى الشرق الاوسط على انه يشكل منطقة حضارية تكونت تاريخياً من الخضوع بصورة مشتركة الى امبراطوريتي فارس وبيزنطة الكبريين والخلافات الاسلامية. ومن موجات الاسلمة (رغم اني سأجادل بالقول ان العناصر الثقافية المشتركة ليست عناصر اسلامية على وجه التحديد). ومن اختلاط الشعوب وتلاقح الثقافات بفعل هذه العمليات. فهذا الكيان متمايز ولكن خطوط التمايز غالباً ما تكون خطوط الصحراء والجبال والسهول الساحلية والمدن، التي تمر

عبر الاختلافات اللغوية و«القومية».

وتتخذ القواسم الثقافية المشتركة شكل تنويعات على موضوعات مشتركة. ولعل الأقرب بينها هي الثقافة المطبخية: انواع الكباب والخضروات المحشية وصلصات الضأن المطبوخ مع الخضروات والحلويات مع النقول. والآخر هو الدين والسحر الشعبيان. انظروا الى الشمولية الملفتة للمعتقدات والطقوس المتعلقة بـ «عين الحسود» (بعضها يتخطى حدود الشرق الاوسط الى جنوب اوربا وشرقها). او الموضوعات والشخصيات المشتركة للمثيولوجيا مثل تلك المتعلقة بالخضر أو الاسكندر، التي سيجري استطلاع بعضها ادناه[1].

ولربما علي ان اؤكد اني لا اريد المحاججة لصالح جوهر ثقافي ما مكوّن تاريخياً. فتاريخياً هناك تحولات وغليانات عديدة لابد وانها قد تضمنت عناصر ثقافية، والعناصر الثقافية القديمة تتحول في سياقات حديثة، كما سنرى. وقد تكون لهذه التغيرات آثار تمايزية على بلدان او اقاليم مختلفة ولكن يبدو انها بمرور الزمن تنفذ الى غالبية المناطق، دون ان تكون باشكال متماثلة بالضرورة. واستطراداً بشأن المثال المطبخي، نستطيع ان نشير الى الآثار العامة والتي تكاد ان تكون واحدة نتيجة ادخال الطماطم في المنطقة واعتمادها في نهاية المطاف في كل المناحي المطبخية، بحيث يصعب الآن ان نتخيل كيف كان الغذاء الشرق الاوسطي قبل مجئ الطماطم ذات الحضور الكلي. .

اوجه الشبه الاسهل على الفهم توجد على مستوى الثقافة الادبية، الفكرية، فالفلسفة واللاهوت والغيبية والشعر والموسيقى كانت تشكل في الغالب عوالم مشتركة للتخاطب شاركت فيها النخب المتعلمة لمختلف انحاء المنطقة. ولا يعني هذا وجود اتفاق عام لأن صراعات كبيرة ومتصلة وقعت في تاريخ المنطقة الفكري والسياسي. ولكن خوض هذه الصراعات كان يجري على ارضية سجالية مشتركة بموضوعات

وقضايا مفهومة لكل الفرقاء. وتكون العناصر المشتركة على هذا المستوى مفهومة اكثر لأن هناك تقاليد وقنوات مشخّصة بوضوح وهناك مؤسسات العلم والقانون والدين. ومن هذه الناحية لم تكن مؤسسات الدين والعلم مختلفة عنها في اوربا.

وعلى المستوى الشعبي تكون حالات الاشتراك في عناصر وموضوعات ثقافية، حالات متناقضة في الظاهر. والصورة التقليدية للتنظيم الاجتماعي والتضامنات الاجتماعية في ظل الامبراطوريات السلالية، التي تظهر من بعض التقارير التاريخية انما هي صورة تشظٍ الى عدد من الجماعات المتميزة، تكون لديها في احيان كثيرة مواطن في ارض القبيلة او القرية او الحي المديني[٢]. وتبدو المجتمعات المدينية (التي نستقي منها امثلتنا الرئيسية)، من هذه التقارير، منسجمة مع نموذج «المجتمع التعددي» الذي نشأ بالارتباط مع اوضاع كولونيالية، متعددة الاعراق الاثنية، احدث عهداً[٣]، جماعات متميزة اجتماعياً وثقافياً ومكانياً، تقوم على اساس العرق او الانتماء الاثني او الأصل القبلي او الديني، غالباً ما تكون داخلياً ذات حكم ذاتي. وتتعايش هذه مع بعضها البعض وتساهم في اقتصاد مشترك، مع اضطلاع جماعات معينة بوظائف متخصصة في بعض الاحيان. وتخضع لحكم سلطة مشتركة، كلها تدفع لها ضرائب ولكن بامتيازات متمايزة حسب المكانة الدينية حيث يعد المسلمون الرسميون (اياً كان المذهب الرسمي) جزءاً من جماعة الدولة وما يسمى نظام الملل في الامبراطورية العثمانية شكل رسمي لهذا الوضع. ولكن يفترض بعناصر «المجتمع التعددي» ان تحتفظ بهويات ثقافية منفصلة، لها لغاتها واديانها وعاداتها. وازعم هنا بانه اذا كانت مجتمعات الشرق الاوسط تنسجم مع هذه الصورة فان الموضوعات الثقافية المشتركة التي سأحاول ايضاحها تستحق حتى قدراً اكبر من الانتباه. وتوحي هذه

الدرجة من الالتقاء الثقافي بمجتمع ذي كثافة من التفاعل اكبر بكثير وتقسيم عمل اجتماعي وما يتصل بذلك من علاقات تخترق الحدود الطائفية. فان نموذج الطوائف المنعزلة لم يكن يصح الا على فترات معينة من الانحطاط الاجتماعي والاقتصادي وانعدام الاستقرار السياسي. وفي فترات الازدهار والاستقرار، مثل اوج الحكم العباسي او العصر الذهبي لاسبانيا العربية او الفواصل الايجابية في ظل حكم المماليك في مصر، تكون هناك مؤشرات عديدة على كثافة وتنوع التفاعل الاجتماعي والاقتصادي عبر الحدود الطائفية.

وثمة عمليتان مديدتان تتسمان باهمية مركزية لتاريخ المنطقة الثقافي: الأسلمة والتعريب. وبعد الفتوحات الاسلامية الاولى، قضت الاسلمة بوتيرة مطردة وأسلمت نسبة كبيرة من سكان المنطقة، لربما كانت الاكثرية، في القرن الاول من السلام. كما اجتذب الاسلام في قرنيه الاول والثاني، قبائل وسلالات تركية حملت راياته فيما بعد الى مشارف حتى ابعد. وتم في هذه العملية اعتناق الدين الاسلامي وتكييفه في طائفة واسعة من الاطر الاجتماعية والثقافية، وكانت اشكال الاسلام الناجمة عن ذلك تتفاوت حسب هذه الاطر ممتدة من الاشكال الحرفية/ النصية المؤسسية الى المعتقدات والممارسات التوفيقية Syncrestistic على المستوى الشعبي. ولكن قطاعات واسعة من سكان الشرق الاوسط لم تعتنق الاسلام بل احتفظت بدياناتها كمسيحيين ويهود وزرادشتيين فضلاً عن اديان صغيرة اخرى وتتشاطر اليهودية والمسيحية والاسلام من نواحي عديدة، عالماً ثقافياً ـ تاريخياً مشتركاً ظل عنصراً هاماً في تعايشها وفي صراعاتها.

والتعريب هو العملية الملفتة أكثر بين العمليتين. صحيح انها لغة الاسلام والفاتحين الاصليين. ولكن الفاتحين في احيان كثيرة في التاريخ، يحافظون على لغة بلاط ارستقراطية منفصلة عن لغات من

قهروا. ومن الواضح انها ليست مجرد دالة الاسلمة: فلقد اسلمت ايران اسلمة كاملة ولكنها لم تُعَرَّب فيما احتفظت مصر بطائفة مسيحية كبيرة تم تعريبها في نهاية المطاف. كما ان العربية لم تحل محل لغات «قبلية» غير مكتوبة. مجزأة، بل ان اللغات التي حلت محلها كانت الارامية واليونانية والفارسية. وتعريب الدولة (ولكن بعناصر فارسية وتركية هامة) لا يكفي لتفسير عمومية العملية. اذ لا يتعين ان تكون لغة الدولة لغة المحكومين. واستيطان رجال القبائل العرب على نطاق واسع في الاراضي المفتوحة لن يفسر الظاهرة. فالتنوع اللغوي في الجوار المكاني القريب ليس غريباً عن المألوف. وتقسيم العمل الاجتماعي الواسع الذي يخترق الحدود الطائفية والقبلية ويزج اناساً من مواضع اجتماعية وثقافية مختلفة في تفاعل مكثف بينهم، وحده الذي يؤدي الى هذا التجانس في اللغة. والتعريب مؤشر آخر الى ان الصورة التقليدية للمجتمع المجزأ طائفياً لم تكن دائماً تصح على المنطقة.

وتعني المحاججة اعلاه، من بين معاني اخرى، ان الاسلمة (وحتى أقل منها التعريب) لم تكن مجرد فرض طبقة حاكمة عربية ـ مسلمة. فالمؤشرات تذهب الى ان هذه الطبقة الحاكمة، التي كان من الممكن تشخيصها في عقود الاسلام الاولى، وخاصة في ظل الخلافة الاموية، كانت حريصة على الحفاظ على تميزها عن الرعية. ولكن الحضارة الاسلامية تكونت بشكل اكثر تحديداً خلال الفترة العباسية، في القرن الثاني من الاسلام. وكانت هذه فترة كوزموبوليتانية اكثر بكثير، كانت النخب الثقافية، فضلاً عن النخب الحاكمة فيها، تضم كثيرين من اصول فارسية واستوعبت سمات سائدة من منابع اغريقية وفارسية. ولكن لغة هذه الحضارة الكوزموبوليتانية كانت العربية. ويشير سياق التعريب هذا الى ان العملية لم تكن نتيجة «فرض» بل نتاج اختلاط وتفاعل واسعين بين شعوب وجماعات تشارك في مجتمع مركب اقتصادياً ومنفتح نسبياً.

ان اللغة اهم عناصر التماثلات الثقافية ولكنها ليست العنصر الوحيد. واللغة، بالطبع، تمهد الطريق لعناصر مشتركة اخرى. والحق ان العالم العربي يتضمن داخله تماثلات اكثر بالمقارنة مع تركيا وايران. ولكن ينبغي التأكيد على ان الحدود اللغوية والثقافية حدود مائعة. فان جنوب العراق، على سبيل المثال، يجمع بين تكوينه العربي وعناصر لغوية وثقافية فارسية واسعة، لربما من خلال الاواصر الشيعية، وشمال غرب العراق، مع سوريا الكبرى، رغم انهما يتكلمان العربية لكنهما يشتركان في الكثير من العناصر الثقافية واللغوية التركية. والتأثيرات اللغوية والثقافية العربية في ايران وتركيا معروفة جيداً بشأن التأثير الفارسي في الثقافة التركية. يضاف الى ذلك ان هناك في العالم العربي عدة اقليات لغوية: الكرد والتركمان والارمن والفارسيون. وبقدر تمدنهم يشاركون في الكثير من التماثلات الثقافية المذكورة.

وسأوضح المناقشة في ما يلي بالامثلة، وبعض هذه الامثلة مستلّ من مصادر وسجلات مكتوبة. والبعض الاخر يستند الى معرفة شخصية، يؤكدها مطلعون، بمناطق مختلفة من الشرق الاوسط وبالعراق بصفة خاصة. ويمكن الجدال بالقول ان هذه، بوصفها امثلة توضيحية، صالحة صلاحية السجلات الاثنوغرافية.

الدين والثقافة الشعبية

ان اختلاف الدين الشعبي عن الدين الارثدوكسي والنصي والحقوقي اختلاف ثابت وموثق بصورة جيدة. ولكن هناك مظاهر عديدة للدين الشعبي تقوم على ركائز ودعائم ارثدوكسية ومنها على سبيل المثال، الاحتفال بمولد النبي او تعازي الحسين عند الشيعة. وعلى الغرار نفسه قبلت الارثدوكسية بالمنظمات والممارسات الصوفية، على الاقل منذ القرن الحادي عشر، واصبحت جزءاً منتظماً من الحياة

الاسلامية تحديداً (ولكن مع انقسامات ونزاعات متكررة بطبيعة الحال). غير انه الى جانب هذه المظاهر الاسلامية تحديداً من مظاهر التدين الشعبي، وامثلة اخرى مسيحية او يهودية تحديداً، هناك مجموعة كاملة من السمات المشتركة التي تتجاوز الحدود الطائفية. كما ينبغي الاشارة الى ان «الجن»، وهم الوسطاء الخرافيون في العالم السفلي للكثير من التدين الشعبي، مخترقين الحدود الطائفية، لهم موقعهم الثابت في القرآن. ومن هذه الناحية يجري احياناً التهويل من تعارض التدين الشعبي مع الارثدوكسية.

واحدى هذه السمات المشتركة، الخشوع للأولياء. فان قبور الانبياء او كبار الصوفيين والباطنيين او صغار الاولياء المحليين، تشكل اضرحة مقدسة يديمها بعض الاشخاص او المؤسسات ويديرون عمليات الحج اليها وغيرها من الخدمات الاخرى. واحدى الخدمات التي يؤدونها الشفاعة نيابة عن المتضرع لتسهيل بركة او دفع شر ما عنه. وتصبح اضرحة معينة معروفة بانواع محددة من الخدمات، مثل تسهيل الحمل لأمرأة عاقر او علاج امراض معينة. كما يستطيع العرافة والسحرة المحليون ان يصبحوا مشهورين في ميدان محدد بأنواع معينة من العلاجات أو العقاقير او البركات ضد جملة شرور غالباً ما تكون لها صلة بعين الحسود.

ولهذه الممارسات السحرية ـ الدينية توجه اداتي Instrumental في الغالب. واعني بكلمة «اداتي» استخدام هذه الممارسات وسيلة لتحقيق غايات منشودة او دفع الشر انطلاقاً من الايمان بفاعليتها، بطبيعة الحال. ويكون «الاداتي» في تصنيفات ماكس فيبر متعارضاً (تحليلياً) مع «الاخلاقي». وسأضعه، في ما يلي، ايضاً على النقيض من التوجهات «التضامنية» التي يصبح الدين فيها «مؤشراً» طائفياً يعبيء المؤمنين للعمل الطائفي دفاعاً عن الطائفة والعقيدة أو في سبيل عزتهما

ومجدهما. وهذا التوجه الاداتي ومجاميع المعتقدات التي تحدد استخدام الممارسات السحرية ـ الدينية وفاعليتها هي التي يبدو انها مشتركة عبر الحدود الطائفية. فالضريح الاسلامي المشهور بفاعليته ازاء مشاكل محددة يكون مزاراً لليهود او المسيحيين. وضريح الشيخ عبد القادر الكيلاني في بغداد، على سبيل المثال، كان موضع طقوس معينة لنساء يرغبن في الانجاب فاجتذب بصفته هذه يهوديات الى جانب المسلمات. ولكن كان عليهن، بالطبع، ان يذهبن ملفحات بالعباءة كما ترتديها النساء كافة في الاماكن العامة. والاضرحة المشهورة للانبياء التوراتيين في العراق، مثل حسقيل (ذو الكفل) ويونس، تكون تارة اضرحة مشتركة وتارة اخرى حكراً على طرف واحد وتارة ثالثة موضع نزاع بين اليهود والمسلمين حيث ان قدسيتهم وشفاعتهم، مرام هؤلاء واولئك على السواء. ويمكن للاولياء الاحياء ان يصبحوا مشهورين بفاعلية بركاتهم او دوائهم او سحرهم، ويقبل عليهم رواد من كل الاديان بصرف النظر عن هويتهم الطائفية. ويمكن العثور على امثلة على هذا الاشتراك في الممارسات وشخوصها ايضاً في مصر، بين المسلمين والاقباط وفي المغرب بين المسلمين واليهود. وعلى هذا المستوى من الاداتي تصبح الحدود الدينية للطائفة حدوداً مائعة.

كما يمكن تشخيص هذه التوجهات والممارسات الاداتية المشتركة على مستوى السحر والطقوس التي «تُؤَدى ذاتياً». فان تكرر الوصفات بصورة مشتركة للتعامل مع عين الحسود في اماكن متباعدة مثل العراق والمغرب، أمر يثير الدهشة. ومن هذه، الكشف بواسطة الرصاص المصهور: تُصهر قطعة من الرصاص على النار ثم تُصَبُّ في اناء يحتوي ماء بارداً. ثم «يُقرأ» الشكل الذي يتخذه الرصاص لاقتفاء مصدر عين الحسود ثم تدميره بخز اي نتوء يشبه العين بدبوس. ويمكن مضاعفة الامثلة التي لربما كان بعضها من خصوصيات طوائف او مناطق معينة

ولكنها على الدوام تقريباً ذات قرائن موازية لها او متداخلة معها.

العنصر الآخر المشترك على نطاق واسع من عناصر الدين الشعبي، هو الميثولوجيا الدينية. والخضر شخصية متواترة في الدين والميثولوجيا الاسلاميين. وموقع هذه الشخصية في النصوص والتقاليد موقع يلفه الابهام: ارتباطات بسورة الكهف في القرآن واساطير الإسكندر السريانية وسيناريوهات عن مجيء المخلِّص، ولكن لا شيء مؤكد[٦]. فهو في الدين الشعبي شخصية رحيمة شفيعة تتدخل لصالح من هم في خطر وتنقذهم مما يبدو موتاً محققاً. وفي سيناريوهات الخلاص يرافق المخلص المنتظر ويرشده: المهدي السوداني رأى الخضر الى جانب الرسول محمد في الحلم او الطيف الذي فوض رسالته لاول مرة. والشخصية المكافئة في التقليد والدين الشعبي اليهوديين، هي ايليا او الياهو او الياس. وتصور اساطير الخلاص النبي الياهو وهو يرافق المخلِّص المنتَظر في مجيئه.

وشخصية «خضر الياس» شخصية تثير الاهتمام من هذه الناحية. فهو (او هم، كما سنرى) يبرز في الميثولوجيا الشعبية العراقية والتركية. ومن المحتمل انه يظهر في ميثولوجيات انحاء اخرى من المنطقة، ولكني لا استطيع الجزم. وهو يشترك في وظائف الشفاعة والحماية الحنون لدى الخضر والياهو، ويبدو شخصية مركبة. ويقام مهرجان ربيعي (صغير) في العراق وتركيا على السواء تكريماً لهذه الشخصية ولكن الطقوس مختلفة تماماً في البلدين. ويحدد رواة اتراك شقيقين هما خضر والياس، ويقام المهرجان بمناسبة لقائهما السنوي. اما في العراق فان رمز هذه الشخصية يكون احياناً بأغصان الآس الذي يسمى بالعربية العراقية «الياس» وهذا النبات يستخدم في وظائف طقسية مختلفة. واحداها احتفال الختان اليهودي كما يرد سرده في المقطع التالي:

«في عشية اليوم الثامن يُنقل كرسي النبي ايليا من مكانه في

المعيد الى بيت الطفل. وهنا توضع «اسفار موسى الخمسة» عليه وتغطى بقطعة قماش غنية في تطريزها، وتزين بالزهور واغصان الآس والفَيّجن (الزداب) النضرة..... ويعطي اهل بغداد تفسيراً شعبياً لاستخدام الآس في هذه المناسبة بمماهاة اسم النبي خضر الياس والاسم العربي لهذا النبات، الياس. ومهما كانت هذه الاتيمولوجيا (تفسير اصل الكلمة) عبقرية فاننا نعرف ان استخدام الآس في مراسيم الدفن والاعراس واحتفالات الميلاد يعود الى الازمنة التلمودية ويخدم غرض الحماية من القوى الشيطانية».

(ساسون، ١٩٤٩، ص ١٨٣).

ولعل المؤلف، ديفيد سولومون ساسون David Solomon Sasson، وهو يهودي ثري ومُحسن كان يكتب في انجلترا (انجز العمل في عام ١٩٣٢) لم يكن على علم بوجود او أهمية الخضر في السياق العربي - الاسلامي العام، وآثر أن يفسر العادة بلغة التاريخ اليهودي القديم. واهمية «كرسي الياهو» واعطاؤه رمز الآس تتمثل حقاً في طرد الارواح الشريرة ودفع عين الحسود، والاكثر من ذلك حماية الطفل الصغير في وضع من الخطر الجسدي. وينسجم هذا انسجاماً تاماً مع الوظائف المنسوبة الى الخضر.

والمكافئ المسيحي للخضر في الميثولوجيا الدينية لمصر وسوريا الكبرى هو مارجرجس. فالاسطورة القديمة عن تنين النيل الذي يتعين تقديم قربان بشري له كل عام كي لا يقطع الماء، تصور قاتلاً قديساً للوحش: الخضر عند المسلمين ومارجرجس عند الاقباط.

ويمكن الجدال بان هذه العناصر المشتركة من عناصر الدين والميثولوجيا الشعبيين تعود الى العالم التاريخي المشترك للاديان الثلاثة، الذي سبق وان اشرنا اليه و/ او الى التاريخ الثقافي المشترك للمنطقة، بما في ذلك المعتقدات والممارسات الدينية والسحرية قبل

الاسلامية لبلاد ما بين النهرين وبلاد فارس. ويبدو هذا معقولاً ولكن الاصول القديمة المشتركة لا تكفي ابداً بحد ذاتها لتفسير ممارسات جارية. ومن المرجح الى حد بعيد ان هذه العناصر الثقافية اشتركت في الغليانات والتحولات التي اتسم بها تاريخ العالم القديم. وفيما يتعلق بالاديان «الرسمية» ينبغي ان نلاحظ ان غالبية المعتقدات والممارسات الشعبية تقع على هامش هذه الاديان، او حتى خارجها تماماً، لربما مستخدمة النصوص والتقاليد والشخصيات والقصص المقدسة منها ولكنها تستخدم لبناء نماذجها الخاصة التي غالباً ما تكون نماذج هرطيقية من وجهة نظر الارثدوكسية. ومن هذه الناحية تكون الثقافة الشعبية فسيفساء جامعة[٧]. تجمع عناصر ميثولوجية من مصادر متنوعة لاغراض معينة تحت اليد.

الأداتية والتضامن

تتعارض عناصر الاشتراك هذه في الثقافة الشعبية تعارضاً حاداً مع صورة المجتمع المديني الشرق اوسطي المشار اليه اعلاه: جماعات اساسها الدين او الانتماء الاثني او الاصل القبلي، محافظة على حدود اجتماعية واقليمية قوية. ويكون هذا التعارض مفهوماً اذا رأينا الى الاهمية الاجتماعية للدين من منظورين، الاداتية والتضامن. وفي سياق الاداتية فان الدين يمثل مجموعة من المصادر لتحقيق غايات معينة تتصل بالعافية والثروة والسعادة. وهنا تظهر الثقافة الشعبية بوصفها فسيفساء جامعة، محضرةً علاجات من عناصر مختلفة لكي تناسب المهمة المطروحة. وهنا تكون الحدود الطائفية في حالتها المائعة القصوى، وهنا تُستخدم عناصر من اديان مختلفة ومن السحر الشعبي العام بصورة متبادلة. وفي نظرية السحر[٨] عند موس Mauss فان هذا هو المضمار الذي يُصّادر فيه المقدس/ الطائفي من اجل غايات فردية.

ويكون الدين، في منظور آخر، مجال تضامنات اجتماعية تقوم على اساس الانتماء المشترك، بمؤسسات وطقوس عبادة محددة تشخص المؤمنين وتبعدهم عن اصحاب الديانات الاخرى. وان وحدة الامة الاسلامية اجمالاً، وحدة نظرية ولكن هناك تضامنات طائفية تقوم جزئياً في الاقل، على اساس هويات قطاعية في الدين. وان يكون المرء سنياً او شيعياً او مسيحياً او يهودياً انما هو مؤشر مناسب للغاية على الدوام بالاضافة الى كونه كردياً او ارمنياً او من القبيلة (س) او القبيلة (ص). وفي اوضاع التنافس او الصراع الطائفي يستجيب الافراد حسب التضامن الطائفي الذي يكون العنصر الديني اساسياً فيه.

وينبغي ان اؤكد مجدداً على ان هذه الهويات الطائفية المحددة لم تكن دائماً تمنع الاتصال الاجتماعي والاقتصادي عبر حدودها. ففي فترات الأمن والازدهار كانت النشاطات والاتصالات الاقتصادية المكثفة تمتد الى التواصل الاجتماعي والتبادل الثقافي. وقد اعتمدت الدولة العثمانية اعتماداً كبيراً على مهارات الرعايا الذميين وولاءاتهم المفترضة - من يونانيين وأرمن ويهود تولوا مناصب ووظائف رسمية[٩] مختلفة في ازمنة مختلفة. ولعل هذا استعدى عليهم قطاعات واسعة من السكان، ولكن كان من شأنه ان يقيم اواصر اجتماعية مع قطاعات اخرى. غير ان العلاقات الاجتماعية كانت بالضرورة محددة بهرمية المكانة الطقسية التي كانت تضع الذميين في موقع الخاضع مهما بلغوا من ثراء او علم. ومن المؤكد ان الاتصال الاجتماعي كان يتوقف عند الزيجات المتبادلة. اما في اوقات الازمة والحرب والضائقة الاقتصادية فان الحدود الطائفية كانت تُرسم بثبات وكانت كل طائفة تلوذ بأمن حيها الذي كان الصراع الطائفي يندلع منه في بعض الاحيان. وفي المنظور التاريخي طويل الامد يمكن ان نفترض دورات تتناوب بين اطوار الاستقرار السياسي المقترن بنهوض النشاط الاقتصادي، واطوار

الازمات والصراعات وانحسار الوظائف الاقتصادية. وكانت الاطوار الاولى ترتبط بتخفيف الحدود الطائفية وازدياد الاتصال الاجتماعي والتبادل الثقافي مع تشديد الخطوط الطائفية والعزلة الاجتماعية والموقف الدفاعي في حالة التبادل الثقافي. ويمكن تفسير المكونات المشتركة للثقافة الشعبية بالعلاقة مع التكرار التاريخي لطور الاستقرار - الازدهار من الدورة.

ولكن منظوري الاداتية والتضامن لا يستنفدان مدى اهمية الدين في الثقافة الشعبية. وهناك جانب واحد بالغ الاهمية ولكنه لربما كان جانباً عصياً على الامساك به، يمكن ان نسميه الجانب المعرفي او المفهومي، وهو أطر المرجعية المعرفية التي تتألف من الكونيات (نظريات او فلسفات بناء الكون ونشوئه)، والمفاهيم والرموز التي تشكل لبنات المعرفة الشعبية والمعتقد الشعبي، «حسه السليم» Common sense وطقوس حياته اليومية. ويشير التقاء الميثولوجيا والطقوس الشعبية عبر الحدود الطائفية الى ان عناصر هذا الاطار المعرفي عناصر مشتركة هي الاخرى، على الاقل في بلدان ومناطق معينة. فهناك، على سبيل المثال، التقاء المعرفة الشعبية والتقليدية حول امور الزراعة في مصر بين المسلمين والاقباط. وحتى اليهود الايرانوين الذين سيبدو انهم كانوا محدَّدين ومعزولين بصرامة خلال الشطر الاعظم من الفترة الصفوية والفترة القاجارية، انتجوا نصوصاً ادبية، بالفارسية، مستخدمين الشكل البطولي للملاحم الفارسية ولكن عن موضوعات توراتية(١٠)

الاعراس. مثال توضيحي

هذا القسم مكرس لمناقشة العناصر الخاصة بعادات الزواج والاعراس لتوضيح وجهين من اوجه الثقافة الشعبية: الاول، التقاء

واستمرار بعض عناصرها، في العالم العربي على الاقل، وحدود ما يدخل فيها من عناصر دينية وبالتالي عناصر طائفيه على وجه التحديد. والثاني تحولات هذه العناصر في الظروف الاجتماعية والمكانية الحديثة مع الاحتفاظ بالاشكال والمصطلحات. وسيؤدي هذا الى مناقشة تأثير الحداثة في الثقافة الشعبية.

لدى قراءة تقرير[١١] ادوارد لين Edward Lane عن عادات الزواج والاعراس في مصر القرن التاسع عشر، لفتت انتباهي اوجه الشبه الكثيرة بهذه العادات في الازمنة الاحدث عهداً، حيث تمت الاحاطة بها من خلال المعرفة الشخصية والتقارير والمراجع الادبية ثم اكدها مطلعون من انحاء مختلفة من المنطقة. اقتبس اولاً مقتطفات من هذا التقرير:

«بعد الاتفاق اولاً على المهر، ينتقل الفرقاء الى عقد القران، او كتب الكتاب. وفي اليوم المحدد لهذا الاحتفال يتوجه العريس، يرافقه مرة اخرى اثنان او ثلاثة من اصدقائه، الى بيت العروس، في حوالي وقت الظهر عادة، ومعه جزء من المهر الذي وعد بدفعه في هذه المناسبة. ويستقبله مع اصحابه وكيل العروس، ويكون اثنان او اكثر من اصدقاء الوكيل حاضرين عادة. ومن الضروري ان يكون هناك شاهدان (وهذان يجب ان يكونا مسلمَين) على عقد القران الا في الاوضاع التي لا يمكن فيها استحضار شهود. ويقرأ جميع الحاضرين الفاتحة ثم يقوم العريس بدفع المبلغ. وبعد ذلك يتم عقد القران. وعقده بسيط جداً. اذ يجلس العريس ووكيل العروس على الارض متقابلين وجهاً لوجه، راكعين بركبة واحدة على الارض، ويقبض كل منهما على اليد اليمنى للآخر رافعين الابهامين وضاغطين الابهام على الابهام. ويُستَخدم على العموم فقيه يعلمهما ما يقولانه. وبعد وضع منديل على يديهما المتشابكتين يستهل كلمات العقد، عادة، بخطبة ذات كلمات قليلة من الدعاء والصلاة مع اقتباسات من القرآن والحديث عن روعة الزواج وفوائده. وقبل ان يفترق

المجتمعون في هذه المناسبة يتفقون على «ليلة الدخلة»، وهي الليلة التي تؤخذ فيها العروس الى بيت العريس الذي يزورها لاول مرة.

وعموماً ينتظر العريس عروسه حوالي ثمانية او عشرة ايام بعد عقد القران. وفي هذه الاثناء يرسل اليها مرتين او ثلاث مرات او أكثر، بعض الفواكه والحلويات، الخ، وربما يقدم لها هدية تكون وشاحاً او قطعة اخرى ذات قيمة. وتكون عائلة العروس مشغولة في الوقت نفسه بتجهيزها بمجموعة من الاثاث (مثل الدواوين والبسط والسجاد والمفروشات والادوات المطبخية، الخ) والملابس. ويُنفق القسم الذي دفعه العريس من المهر، ومبلغ يكون عموماً اكبر بكثير (المبلغ الاضافي الذي غالباً ما يكون اكبر من المهر نفسه، وتوفره عائلة العروس) على شراء قطع الاثاث وملابس العروس وزينتها. وهذه القطع التي تسمى «الجهاز» تكون ملك العروس واذا طُلقت تأخذها معها. لذا، لا يمكن القول بحق انها مشتراة.

ثم تأتي الترتيبات لليلة الدخلة. ولنقل، على سبيل المثال ان العروس ستؤخذ اليه عشية الجمعة فخلال ليلتين او ثلاث ليالٍ او أكثر قبلها يضاء الشارع او الحي الذي تعيش فيه العروس بالثريات والقناديل او بالقناديل والمصابيح الصغيرة التي يعلق بعضها من اسلاك مسحوبة من بيت العروس وعدة بيوت اخرى على كل جانب من البيوت المقابلة وتلصق بهذه او باسلاك اخرى عدة اعلام حريرية صغيرة، كل علم منها بلونين، يكونان عموماً من الاحمر والاخضر. كما تقام الملاهي في كل ليلة من هذه الليالي، وخاصة في الليلة الاخيرة التي تسبق ليلة الزفة في بيت العريس. ومن المتعارف عليه في هذه المناسبات ان يرسل المدعوون وجميع الاصدقاء القريبين هدايا الى بيته قبل يوم او يومين من الوليمة التي يقترحونها أو يتوقعون حضورها. ويرسلون عموماً كميات من السكر او البن او الرز او الشموع او حَملاً. وتوضع المواد

الاولى عادة على صينية من النحاس او الخشب وتُغَطى بمنديل حريري او مطرز. ويقوم بتسلية الضيوف في هذه المناسبات موسيقيون ومغنون من الذكور او الاناث، وراقصات او اداء «الخاتمة» او «الذِكر».

وفي يوم الاربعاء السابق على ذلك (او السبت اذا كان يراد لحفل الزفاف ان يقام في عشية الاثنين)، في حوالي ساعة الظهيرة او بعدها بقليل، تذهب العروس بكل أُبهتها الى الحمام. ويسمى الموكب المتوجه الى الحمام «زفة الحمام» وتتقدمه فرقة من الموسيقيين بمزمار او اثنين وطبول مختلفة الانواع. ويتحرك الموكب ببطء شديد ويتبع على العموم طريقاً دواراً لتحقيق قدر أكبر من الاستعراض. ولدى مغادرة الدار يتجه يميناً. وتقفل نهايته بفرقة ثانية من الموسيقيين تشبه الفرقة الاولى، او بطبَّالَين او ثلاثة طبالين.

وبعد العودة من الحمام الى اهل العروس تتعشى ومرافقاتها معاً. واذا كانت «عوالم» قد ساهمن في الاحتفال في الحمام فانهن يعدن ايضاً مع العروس لمواصلة الحفل. وتكون اغنياتهن دائماً عن الحب والحدث السار الذي يستدعي حضورهن. وبعد الترفيه عن الحاضرين على هذا النحو واعداد كمية كبيرة من الحنة المخلوطة على شكل عجينة، تأخذ العروس كتلة منها في يدها وتتلقى مساهمات (تسمى نقوطاً) من الضيوف. وكل ضيف يدس قطعة نقدية (عادة من الذهب) في الحنة التي تحملها على يدها وعندما تُغرس هذه القطع النقدية بكثافة في كتلة الحنة، تمسحها من يدها على حافة طست من الماء. وبعد جبايتها بهذه الطريقة من كل ضيوفها يوضع مزيد من الحنة على يدها وقدميها التي تُلَف حينذاك بقطع من الكتان وتبقى في هذا الوضع حتى الصباح التالي حين تكون قد اصطبغت بما فيه الكفاية بلونها البرتقالي الغامق. ويستخدم ضيوفها المتبقي من الصبغة على اياديهن. وتسمى هذه الليلة «ليلة الحنة».

وفي هذه الليلة واحياناً خلال النصف الثاني من النهار التالي يقيم العريس حفلَه الترفيهي الرئيسي. وغالباً ما يقدم «محبزين» Mo-habbazeen (او ممثلون هزليون مهرجون) فعالياتهم في هذه المناسبة امام البيت او في الفناء، اذا كان كبيراً بما فيه الكفاية. وقد ورد سابقاً ذكر الفعاليات الاخرى الاكثر شيوعاً، التي تقام لتسلية الضيوف.

وفي اليوم التالي تتوجه العروس في موكب الى بيت العريس. ويسمى الموكب الذي سبق وصفه «زفة الحمام» لتمييزه عن هذا الموكب الاكثر اهمية والذي لهذا السبب يسمى تحديداً «زفة العروسة». وبغية التقليل من تكاليف الزواج، تُؤخذ العروس الى الحمام، في بعض الحالات، دون زفة، وتقام على شرفها فقط زفة الى بيت العريس. وهذا الموكب مماثل تماماً للموكب الاول. وتنطلق العروس ومرافقاتها عموماً بعد الظهيرة بقليل، بعد الفطور معاً. ويسرن بنفس الترتيب وبنفس الخطى البطيئة كما في زفة الحمام. واذا كان بيت العريس قريباً فانهن يتبعن طريقاً دواراً مخترقات العديد من الشوارع الرئيسية لغرض الاستعراض. ويستغرق الاحتفال عادة ثلاث ساعات او أكثر.

وبعد وصول العروس وجماعتها الى بيت العريس، يجلسن لتناول الطعام. وبعد ذلك بفترة وجيزة تستأذن صديقاتها بالمغادرة تاركين معها أمها وأختها فقط او قريبات اخريات وامرأة او امرأتين اخريين، يكن عادة البلاّنة. وتسمى الليلة التالية ليلة الدخلة.

يجلس العريس تحت. وقبل الغروب يتوجه الى الحمام وهناك يغير ملابسه. او يفعل ذلك في منزله وبعد العشاء مع مجموعة من اصدقائه ينتظر حتى قبيل العشا (او وقت صلاة العشاء)او حتى الساعة الثالثة او الرابعة من الليل حيث ينبغي ان يتوجه، حسب العادة المتبعة، الى جامع مشهور مثل جامع الحسنين ويؤدي هناك فروض الصلاة. واذا كان شاباً فانه عموماً يُكرم بزفة في هذه المناسبة ويذهب الى الجامع يتقدمه

موسيقيون بطبول ومزمار او أكثر، ويرافقه عدد من الاصدقاء وعدة رجال يحملون المشاعل».

لنلاحظ اولاً تسلسل المراسيم وقاموسها. اولاً، مراسيم عقد النكاح الذي يتم فيه كتب الكتاب والخطبة التي يلقيها الفقيه المدعو لاداء هذه المهمة. وتسمى هذه المراسيم احياناً «الخطبة». ويسمى من يعقد قرانه «المخطوب (ـه)». وهذه هي المراسيم الاولية ولكنها مراسيم ملزمة. ويتم الزواج في المناسبة التالية، وهي «ليلة الدخلة»، بعد ثمانية او عشرة ايام في تقرير لين، ولكن بعد فترة اطول من «الخطوبة» في الازمنة الاحدث وعند الطبقات الوسطى والعليا المدينية. ثانياً، الزفات. والمناسبة الرئيسية هي «زفة العروسة» التي تؤخذ فيها العروس الى بيت الزوجية من اجل «ليلة الدخلة». وثمة زفة فرعية هي «زفة الحمام» التي تتكلل بمراسيم الحنة. والمواكب الفرعية الاخرى التي ايضاً تسمى زفة هي «زفة الجهاز» التي تحمل فيها الملابس والاثاث و«زفة العريس» التي يؤخذ فيها العريس الى الجامع وأوبته في ليلة الزواج. وتشتمل كل هذه الزفات على مواكب تتخذ طرقاً دوارة حيث تسير ببطء مخترقة احياء وحارات العوائل المحتفلة مع اقامة الاحتفالات علانية بالموسيقى والعروض المختلفة، مؤشرة بذلك مكانة المحتفى بهم ومؤشرة الحدث بالتشديد في العلنية. ثالثاً، مراسيم الحنة التي تسمى احياناً «ليلة الحنة»، وهي فعالية نسوية بالكامل في تقرير لين. رابعاً، «ليلة الدخلة» والاحتفالات السابقة عليها واللاحقة في بيت العريس. ولاحظوا هنا ان الاحتفال ليس محصوراً في البيت بل يمتد الى الشارع، واحياناً الى الحي كله. وتتسم كل هذه الاحداث بتقديم وتبادل الهدايا في كل الاتجاهات: العريس للعروس وبين العائلتين وهدايا للخدم والتابعين وهدايا صغيرة من المشروبات او الحلويات او قطع النقود للحي خلال الزفات وهدايا للزوجين من الاصدقاء والجيران، وهلم جراً. والعديد من

هذه الهدايا موصوفة مراسيمياً.

ان شكل وتسلسل ومفردات هذه المراسيم مشتركة على نطاق واسع في عموم العالم العربي، مع بعض السمات التي تشترك فيها ايران وتركيا كذلك. والاختلافات الرئيسية هي الاختلافات بين المدينة والقرية والقبيلة. كما ان للفوارق الطبقية اهميتها الكبيرة بسبب حجم الانفاق الذي يمكن تحمله. وكان المسيحيون واليهود المحليون ايضاً يشتركون في العديد من هذه العناصر ولكن مع اختلاف ما يدخل فيها من مواد دينية، بطبيعة الحال.

فاليهود العراقيون[١٢]. على سبيل المثال، يتبعون تسلسلاً مماثلاً من المراسيم. ويسمى الاحتفال الاول «قدوس» الذي يُكتَب فيه عقد الزواج «كتبّه»، وتبريكات على كأس من النبيذ يتلوها حاخام، تليها حفلة. وهذه مراسيم ملزمة لا يمكن الغاؤها الا بـ«طلاق». والاختلاف الحاسم في هذه وفي المراسيم الاخرى، عن المراسيم الواردة في تقرير لين، انها لا تستبعد احد الجنسين عن المشاركة فيها. فالعروس تكون حاضرة في مراسيم عقد القران ومعها نساء اخريات ايضاً. ثم يكون الاثنان مخطوبين فترة تصل الى عام او اكثر تقام بعدها مراسيم الزفاف. وفي عشية يوم العرس تقام «ليلة الحنة» على غرار ما يرد في تقرير لين من حيث الخطوط العامة. كما تتبع زيارة احتفالية الى الحمام تقوم بها العروس مع قريباتها وصديقاتها ولكن الاحتفالات في هذه الحالة ليست مسرفة كما في تقرير لين. فالحمام عند اليهودية حمام طقسي موصوف دينياً. ويتعين اقامة هذا الطقس في حمامات مرخصة خاصة غالباً ما تكون ملحقة بالمعابد. ويعني ذلك ان حمام العروس (على الاقل عند اليهود الارثدوكس) ما زال يؤخذ في حمام عام حتى عندما تكون لدى الناس حماماتهم الخاصة في المنزل[١٣]. وفي السنوات الاخيرة اصبحت مراسيم الحنة هي حفلة الزفاف الرئيسية والوليمة

التي تقيمها عائلة العروس. وكانت المراسيم قد بدأت في وقت سابق بوصفها شأناً نسوياً ثم انضم اليها العريس ورجال آخرون في المساء. ويجوز للعريس وبعض اصدقائه ان يضعوا الحنة على الاصبع الصغير.

تبدأ مراسيم الزواج الرئيسية في المعبد بصلاة دينية ولكن يليها احتفال في بيت العريس يكون عادة، فعالية اصغر وأقصر من احتفالات الحنة. وتعرف تلك الليلة بـ «ليلة الدخلة». وتقام خلال الليالي السبع التالية حفلات ومباهج صغيرة في بيت الزوجية. وهناك مراسيم وطقوس تحيط بحركة العروس والعريس، ترافقها الموسيقى احياناً. ولكن هذه فعاليات اهدأ بكثير من زفات المسلمين العلنية. وقد يعود ذلك الى القيود التي كانت تسري، تقليدياً، على استعراضات الذميين العلنية، بحكم القانون تارة وبحكم العرف تارة اخرى، ومن باب الاحتراس ليس الا، تارة ثالثة.

ويبدو ان المراجع الادبية وتقارير المطلعين عن مدن وجماعات عربية مختلفة تؤكد تقرير لين في خطوطه العامة مع تنويعات محلية في العادات والمصطلحات(١٤). وليس لدي معلومات عن عمومية هذه المراسيم والمصطلحات بين الطوائف غير المسلمة في مناطق اخرى من العالم العربي. ولكن مراسيم الحنة تبدو عامة وهي متبعة في ايران وتركيا.

ولاحظوا ان العناصر الدينية التي تدخل في مراسيم المسلمين، تقتصر على البركات والتبريك في مراحل مختلفة، وتلاوة «الفاتحة» بصورة مشتركة. ويمارس الفقيه مهامه في عقد القران بصفته خبيراً قانونياً وعريف الحفل. ويبين مثال اليهود العراقيين تسلسلاً مماثلاً في المراسيم ولكن تدخل فيها عناصر دينية مختلفة واكبر، بما في ذلك اقامة المراسيم الرئيسية في المعبد. والاختلاف الآخر الذي له علاقة بالدين هو فصل الجنسين في المراسيم الاسلامية (تقليدياً على الاقل، كما في تقرير لين) واختلاطهما عند اليهود والمسيحيين. ان التقاء

الكثير من عناصر هذه المراسيم مخترقة الحواجز الطائفية يضعها خارج اي فئة دينية واحدة او أصل ديني واحد. والتفسيرات التي تنطلق من الاصول القبلية العربية تبدو مستبعدة بالقدر نفسه لأن مكانها الرئيسي مكان مديني. وفي كل الاحوال فان المسائل المتعلقة بالاصول مسائل عقيمة. وان هذه المراسيم تشكل مثالاً آخر على العناصر المشتركة للثقافات الشرق اوسطية، التي لا يمكن اختزالها الى الدين. وهذه العناصر، كما لاحظنا، ليست ثابتة بل خاضعة للتحولات التاريخية للمنطقة. ولعل تحولات «الحداثة» الاخيرة هي الاكثر دراماتيكية بينها.

ويمكن ان نلاحظ من تقرير لين ان المراسيم تقام في سياق يكون الفارق بين الاماكن الخاصة والاماكن العامة مائعاً او متغيراً فيه. فالزفات عروض عامة من حيث الاساس لكل الاحياء او الحارات، انها اماكن عامة لا يتعين دعوة الناس اليها. والمراسيم الرئيسية التي تسبق «ليلة الدخلة» وتعقبها في بيت العريس لا تقتصر على البيت بل تمتد الى اماكن مجاورة. وخطوط الاستبعاد ليست خطوط الطبقة الاقتصادية - الاجتماعية وانما خطوط الحي والحارة. والحق ان الاعراس مناسبات للتسليم والاستلام بين مكونات شبكات المحسوبية التي تشمل طبقات الحي على اختلافها. وقد بدّلت التحولات الاجتماعية والمكانية للمدن الحديثة طبيعة هذه المراسيم مع انه من الجائز الحفاظ على بعض اشكالها.

ولنجرب الآن تقريراً مماثلاً يستعرض التحول الذي حدث في مدن الشرق الاوسط كجزء من عمليات التحول اجمالاً في هذا القرن. فلقد كانت الاحياء القديمة مقاطع عمودية من المجتمع، منقسمة الى طبقات انقساماً افقياً من الداخل (انظر الفصل الرابع). وأدى نمو المدن والمصادر المتغيرة للثروة والمكانة والسطوة، ونشوء انماط حياة جديدة تستند الى نماذج اوروبية، بالاغنياء والمتعلمين وعموماً بالفئات الواسعة التي تسمى «الطبقات الوسطى» الى الانتقال من الاحياء القديمة الى

احياء سكنية متجانسة طبقياً. واصبحت الاحياء القديمة، حيثما ظلت قائمة، مناطق للطبقات الدنيا، احياء فقيرة في كثير من الاحيان، مكتظة بالسكان نتيجة موجات المهاجرين من الريف، ومحافظة على خليط من السَكَن والتجارة الصغيرة والاعمال الحرفية.

ولا ريب في ان هناك مراسيم زواج كثيرة في بعض الاحياء الشعبية القديمة، وفي المدن الصغيرة والقرى، في مصر فضلاً عن بلدان عربية اخرى، ما زالت تتبع الخطوط الرئيسية العامة كما ترد في تقرير لين. ولكن هناك الى جانب هذه نموذجاً جديداً من المراسيم يرتبط بالطبقات الوسطى والعليا «المتحدثة» التي تسكن الضواحي الجديدة المتجانسة طبقياً في المدن الكبيرة. ويكون المشاركون في المراسيم الحديثة من شبكات القربى والصداقة المتجانسة طبقياً في الغالب ولكنهم لا يسكنون بالضرورة في احياء مشتركة. ويبقى تسلسل المراسيم مستمراً ولكن مراسيم الحنة لم تعد عامة وحيثما تقام لا تكون بالضرورة فعالية طقسية نسوية حصراً بل تصبح في احيان كثيرة حفلة اخرى في بيت العروس. وبما ان هذه الفئات لا تستخدم الحمامات العامة، ليست هناك «زفة الحمام». وتبقى «زفة العروس» ولكنها الآن موكب من السيارات الزاعقة بزماراتها على غرار بعض الممارسات الاوربية. وهذه هي المراسيم الوحيدة التي تحتفظ بعنصر علني عام ولكن داخل خصوصية السيارة الشخصية، والانطباع العام الذي تتركه انطباع بلا هوية في الغالب. ويقتصر العنصر الديني على مراسيم عقد القران. وما زالت ليلة الزواج تسمى «ليلة الدخلة» وتسبقها الفعالية الرئيسية، سواء اكانت حفل استقبال / حفلة / وليمة حسب الثروة ونمط العيش. ويكون الاحتفال عند هذه الفئات في اماكن خاصة، اما في بيت خاص او قاعة تؤجر في نادي او فندق. وتكون التسلية تسلية اوربية او كباريه - شرقية. فان مراسيم الزواج عند هذه الشرائح مراسيم مُغَرّبَنة غربنة كاملة

(ولكن وفق افكارها عما هو «غربي») ما خلا عقد القران وبالحد الادنى من العنصر الديني الذي يدخل فيه. ومن هذه الناحية لا تكون غرينة الثقافة مجرد موقف ذهني بل عملية لها اساس «مادي»، في عمليات اقتصادية واجتماعية ومكانية(١٥).

وتستمر اشكال المراسيم وتسلسلها في الكثير من احياء المدن القديمة. فما هو مدى تأثرها بالتغيير في طبيعة هذه الاحياء والنمو المذهل في السكان وتدفق المهاجرين من الريف واندفاع الناس من قلب المدينة إلى الضواحي، وازالة شبكات المحسوبية من المواضع المكانية للاحياء والى اماكن وعلاقات غير شخصية؟ هل أدى ذلك إلى انمحاء هوية «الزفّات»؟ أم تحولت إلى قافلة من السيارات لتغطي مساحات أوسع بكثير مما يفصل بين محلات السكن في المدن الحديثة؟ ففي بغداد حتي الخمسينات، على سبيل المثال، كانت هناك «زفات» تخرج بمغنيها وعازفيها في حافلات آلية تسير ببطء. كما ينبغي ان نأخذ في الاعتبار ان نسبة عالية، غالباً ما تكون اكثرية، من الطبقات الشعبية في المدن الحديثة لم تعد تسكن الاحياء القديمة، بل تعيش في ضواحي طرفية، مؤقتة او هامشية احياناً ودائمة في احيان اخرى. هل لديها اماكن عامة ومؤسسات مشتركة مثل الجوامع والحمامات؟ هل لديها شبكات اجتماعية دائمة من شبكات القربى والحي والمحسوبية التي يعتمد عليها الكثير من هذه الاشكال الثقافية؟ هل تملك الاسس الجتماعية والاقتصادية والمكانية لادامة النموذج القديم من مراسيم الزواج؟ في ظروف الحي القديم كان من الممكن تخفيف وطأة الفقر بالالتزامات المحلية والمعاملة بالمثل والمحسوبية. وحيث تكون هذه في حدودها الدنيا او غائبة، تكون احكام الفقر هي السائدة. ولكننا، بالطبع، لا نستطيع ان نفترض انحسار هذه الشبكات او غيابها. ولا ريب ان انماطاً جديدة قد نشأت لتناسب الظروف. وطبيعة هذه الانماط موضوع لابحاث خاصة.

مواقف من الثقافة الشعبية

رأينا في المثال الخاص بمراسيم الزواج ان الظروف المدينية العصرية ادت الى تراجع الاشكال الثقافية القديمة، على الاقل بين الشرائح الغنية وفئة المثقفين (الانتلجنسيا). واستخدم كلمة «تراجع» الصريحة بدلاً من كلمة «رفض» لأن المواقف والطروحات الصريحة متنوعة وملتَبَسة. وفي بعض الحالات، تكون، بالطبع، رفضاً قاطعاً، بوصفها سمة من سمات التخلف والخرافة، كما في الموقف ضد التقدم الذي يُماهى مع نماذج اوربية. وهذا الموقف الاخير هو ما يمكن ان يسمى «حداثوية» من النمط القديم. اما المواقف والطروحات الراهنة فانها عادة تأخذ في الحسبان شكلاً من اشكال القومية الثقافية، صراحة او ضمناً. ويأتي هذا لتأكيد التراث الثقافي القومي. ولكن مثل هذا التراث لا يوجد في كل ما يفعله «الناس». ويجب تطوير قراءات وتعاريف محددة لما يشكل ثقافة قومية، مشروع يضطلع به المثقفون والسياسيون واجهزة الدولة. وتمضي هذه متساوقة مع تحولات الثقافة الشعبية التي تتأثر باحكام عمليات التطور الاقتصادي - الاجتماعي والمكاني ولكن ليس في اتجاه واحد بالضرورة. ومن الموضوعات الدائمة في العمليات الايديولوجية لاعادة بناء الثقافة الشعبية، ما يمكن الاصطلاح على تسميته «التنقية». فلننظر في شكلين من اشكال هذا المشروع.

١ - التنقية القومية

كجزء من التراث القومي، سواء اكان عربياً او فارسياً او تركياً، يجب ان تعاد كتابة الثقافة الشعبية لتنسجم مع النموذج العام General construction لتاريخ قومي متجوهر Essentialised يؤكد هوية الكيان القومي الحديث في الزمن.

ولكن تاريخ المنطقة تاريخ امبراطوريات متعددة اللغات خالطة

الشعوب والثقافات والاديان واللغات. والثقافة الشعبية تعكس هذا التاريخ. وعليه فان المهمة القومية هي تنقية هذه الثقافة لتكون متفقة مع الصورة المنشودة. فتصبح العناصر الاجنبية زوائد سطحية اكتُسِبت في فترات التدهور والانحطاط، لربما حتى بمساعدة الامبريالية، ويجب نبذها الآن. وفي ندوة عُقدت مؤخراً حول الغذاء ثارت حفيظة كاتب غذائي عربي بسبب الاشارة الى التأثير الفارسي الواسع في المطبخ العراقي، وجادل بحمية متقدة دفاعاً عن حرمة واصالة التقليد العربي ولكنه حار في تفسير الاسماء الفارسية والتركية للعديد من الاكلات العراقية. وتُكَرس هذه المواقف احياناً في سياسات رسمية. وقد شَهَدت ايران وتركيا على السواء محاولات لتنقية لغتيهما من العناصر العربية. وغالباً ما تؤدي السياسات الرسمية للحفاظ على التراث الثقافي، الى اضفاءطابع الفولكلور على الثقافة، اي تطوير عناصر مختارة من الملبس والموسيقى والادب المحكي من اجل شكلنتها لعروض مسرحية. فلا تضم الا عناصر قومية خالصة. وثمة مثال متطرف من العراق حيث تحدثت التقارير عن صدور منع رسمي (في عام ١٩٧٧) على اذاعة الاغاني التي تتضمن كلمات اجنبية. ويشمل هذا، من الناحية الفعلية، كل اغنية كلاسيكية او شعبية قديمة كانت الكلمات والتعابير الفارسية والتركية مألوفة فيها اكثر من سواها. ومن الواضح ان تطبيق هذا المنع كان بالغ الصعوبة، فانكفأ في نهاية المطاف.

ويجري تقويض الاسس الاقتصادية والاجتماعية والمكانية للثقافة الشعبية كجزء من عمليات «التحديث» العامة، نتيجة سياسة رسمية في احيان كثيرة. وفي الوقت نفسه تقوم اجهزة الدولة بترويج فولكلور مشكلن، عناصر منتقاة ومنقاة، مجردة من اي سياق مُعاش ومحفوظة على انها «تراث».

٢ - التنقية الدينية

كان من الاهداف الرئيسية لكل حركات الاصلاح الديني في

الاسلام، تنقية الدين الحق بنبذ الهرطقات والسحر والمعتقدات والممارسات التوفيقية. وتاريخياً، تشير الحقيقة ذاتها المتمثلة في تكرارالمحاولات الرامية الى مثل هذه التنقية في فترات مختلفة، الى ان هذه المحاولات لم تصب نجاحاً يذكر على المدى البعيد. ولكن منذ القرن التاسع عشر أصبحت التنقية الدينية جزء من حركات الاصلاح «التحديثية» مثل حركة محمد عبده في مصر في نهاية القرن التاسع عشر والحركة السلفية التي جاءت بعده في مناطق مختلفة من العالم العربي. وانطلقت الوهابية الاسبق عهداً والاكثر تقليدية في الجزيرة العربية نحو اهداف مماثلة فيما يتعلق بالدين الشعبي، واندمجت في بعض آثارها وتأثيراتها بالسلفية. وفي العالم الحديث تزامنت هذه الحركات الاصلاحية مع اجمالي العمليات التي حولت المنطقة (وحفزت هذه الحركات)، واشتملت على علمنة العديد من مناحي المجتمع والثقافة، وخاصة علمنة التعليم. والحق ان حركات علمانية بصراحة، وخاصة الكمالية في تركيا، كانت لديها اهداف وغايات ونتائج مماثلة للحركات الاصلاحية الدينية. وكان رفضها للدين الشعبي مبطناً بلغة «التقدم» في مواجهة «التخلف»، وذلكم جزء هام من الحملة في سبيل القوة والمجد القوميين وضد الهيمنة الاجنبية. واصبح رفض الدين الشعبي جزء من المشروع القومي، ومن هذه الناحية يندمج بالتنقية القومية للثقافة الشعبية. ومن الامثلة الصالحة على ذلك حزب الاستقلال المغربي الذي يتفق مع الاصلاحات السلفية وأدرج في برنامج نضاله من اجل الاستقلال، معارضة الطرق والطقوس الصوفية التي تسود التدين المغربي (حتى اليوم الحاضر). وكانت المحاولة التي بذلت بعد الاستقلال لمنع او الحد من مواسم الاولياء وغيرها من مظاهر الدين الشعبي، محاولة قصيرة العمر. ويعود هذا في بعض اسبابه الى الجذور العميقة

للطرق الصوفية في المجتمع المغربي، وهو في البعض الاخر من اسبابه، نتيجة الدعم من مصالح سياسية قوية، وتلكم سمات فريدة لا تشترك بها البلدان الاخرى في المنطقة. والحركات الاسلامية الراديكالية الاحدث عهداً (على الاقل في الاسلام السني) ليست اكثر تسامحاً مع الدين الشعبي من اسلافها الارثدوكسية المحافظة التي تشترك معها في التأكيد على مصادر النصوص واحاديث الرسول والصحابة.

وتقف الحركات السياسية الاسلامية «الاصولية» الحديثة بقوة، عادة، ضد القومية العلمانية. وغالباً ما يُذكَر الشعار القائل «قومية المسلم دينه». ويشتمل مشروعها الثقافي على رفض الافكار والممارسات الغربية لصالح العقائد الاسلامية «الاصلية». ولكن نموذجها للاسلام «الاصلي» يستبعد ايضاً غالبية معتقدات الثقافة الشعبية وممارستها، بما في ذلك الممارسات السحرية - الدينية التي تعد ممارسات فاسدة. ومن هذه الناحية يشتمل مشروعها الثقافي على نتائج مماثلة ان لم تكن متطابقة من حيث «تنقية» الثقافات الشعبية وانماط الحياة. وبمعنى من المعاني تكون هي ايضاً حركات قوميين ثقافيين، قوميتهم دينهم. ومن المؤكد ان من العناصر الهامة في الجاذبية الفكرية والسياسية للافكار والحركات الاسلامية الحديثة، نزعة النقاء الثقافي لديها والتوجه الى المصادر المحلية للالهام الايديولوجي على الضد من الايديولوجيات العلمانية «المستوردة».

لقد حاولت ان ابين في هذا الفصل ان الثقافة الشعبية في الشرق الاوسط ثقافة متعددة اللغات وتوفيقية. والعناصر الدينية التي تدخل في هذه الثقافة عناصر متغيرة ولكنها نادراً ما تكون ارثدوكسية لدين من الاديان. وما سميته التوجهات «الاداتية» للدين الشعبي تتخطى حواجز الانغلاق الديني سواء في الاسلام او المسيحية او اليهودية، وتندمج بالسحر والخرافة ومخزون المعارف التقليدية، المستمد بعضها

من مصادر نصية ولكن الكثير منها هرطيقي ازاء كل الارثذوكسيات. ويميل هذا الى تقويض احدى الفرضيات المركزية للحركات الاسلامية الحديثة وبعض من يلتزمون بها في الغرب، وهي الفرضية القائلة ان «الناس» هم حملة التراث الاسلامي ووسطائه. واقترحتُ ان التأييد الشعبي الذي يمكن ان تتمتع به هذه الحركات يستند، على الارجح، الى تضامن طائفي وليس الى تقوى دينية او وعي سياسي اسلامي. وبقدر ما يكون الاسلام السياسي ناجحاً في كسب التأييد الشعبي، يصبح شكلاً من اشكال القومية الشعبوية معمماً مشاعر التضامن الطائفي الى فكرة ما هي فكرة الامة الاسلامية او الجماعة الاسلامية. وما اذا كان سينجح ايضاً في تحويل الثقافة الشعبية وانماط الحياة باتجاهاته (على الضد من اتجاهات الثقافة الجماهيرية الحديثة مثلاً) فان هذه مسألة اخرى.

هوامش الفصل الخامس

(١) تُناقَش مسألة الاصول المتنوعة للحضارة الاسلامية على نطاق واسع في ادب الاستشراق. ولكن هذه المناقشة تُعنى في الاساس باللاهوت والشرع والفلسفة والغيبية وليس بالدين الشعبي والثقافة الشعبية. انظر، مثلاً، Grunebaum, 1955 and 1970.

(٢) انظر، على سبيل المثال، غب Gibb وباون Bowen، ١٩٥٠ حول الامبراطورية العثمانية.

(٣) للاطلاع على مناقشة حول الافكار المختلفة عن «المجتمع التعددي»، انظر: Rex, 1973, p p . 243 - 56.

(٤) انظر Goitein, 1967 للاطلاع على تقرير مستفيض وحيوي عن العلاقات اليهودية بالمجتمع العربي الاوسع، مستقى من وثائق غنيزا، Geniza.

(٥) للاطلاع على مناقشة حول هذه القضايا انظر، Von Grunebaum 1970.

(٦) انظر المادة الواردة تحت عنوان «الخضر» في دار المعارف الاسلامية، The Encyclopaedia of islam, New Ealition, Vol . IV pp. 902-5.

(٧) يعني المصطلح Bricoleur شخصاً متعدد المهارات ينجز الاشياء بنفسه ولكنه شخص لا يتّبع معرفة منهجية او تكنيكاً منهجياً على النقيض من المهندس، مثلاً. وكان ليفي شتراوس Levi - Strauss (pp. 16- 17) 1966 قد ادخل هذا المصطلح من باب المقارنة ليوضح ما يعنيه بـ «العقل الوحشي»، «Savage mind»

(٨) Marcel Mauss, 1972

(٩) انظر Lewis, 1984 ، الفصل الثالث

(١٠) المصدر السابق، ص ١٥٣.

(١١) E- W - Lane, 1895, pp - 162 - 75

(١٢) يستند هذا التقرير عن مراسيم اليهود العراقيين الى معرفة شخصية تستكملها تقارير مطلعين.

(١٣) بلغني ان بعض الطوائف «الشرقية» في اسرائيل اليوم تقيم احتفالات زواج متكاملة في الحمامات الطقسية، وان بعض الحمامات توفر غرفاً ومقاصف لهذه الاحتفالات.

(١٤) يكشف تقرير عن «فولكلور» الزواج في الموصل (الديوجي، ١٩٧٥) عن وجود تسلسلات مشابهة في المراسيم ولكن مع بعض المصطلحات والتعابير المختلفة.

(١٥) للاطلاع على مناقشات مختلفة حول هذه القضايا انظر مجموعة المقالات في Stauth and Zubaida, 1987 (تضمنت نصاً أسبق من هذا المقال) وخاصة مبحث عمرو ابراهيم.

الفصل السادس

الدولة القومية في الشرق الاوسط

كُتب الكثير عن الدولة الحديثة في العالم الثالث وفي الشرق الاوسط من وجهة نظر نظرية التحديث ومن منظورات مختلفة، ماركسية جديدة واخرى تنتمي الى «مدرسة التبعية». ولكن بروز الاسلام في السياسة الشرق اوسطية خلال السنوات الاخيرة اثار صنوفاً شتى من المسائل حول انسجام النماذج «المستوردة» للدولة القومية مع التاريخات والثقافات والمجتمعات القائمة في المنطقة.

ولا ريب في ان افكار الامة والقومية والدولة القومية تنبع من تاريخات اوربية غربية محددة، وخاصة انجلترا وفرنسا. ولكن هذه الافكار والممارسات المنبثقة منها، اثبتت قدرتها الكبيرة على الامتداد الى كل مناطق العالم، اولاً الى بقية اوربا والمستعمرات البيضاء، ثم الى باقي العالم، مستَعمر أو غير مستَعمَر. ومن ناحية واحدة، كانت الدولة القومية نموذجاً «الزاميا» لدى استقلال المستعمرات والتوابع السابقة، لاسباب منها غياب اي نماذج محترمة اخرى للدولة. والى جانب ذلك، اثبت هذا المركَّب من الافكار كونها شعبية الى حد

بعيد في مجالات النضالات والصراعات السياسية التي اتسم بها تاريخ العالم خلال القرن الاخير. ولقد سادت الوان مختلفة من القومية خلال النضالات من اجل الاستقلال وبعدها في غالبية بلدان العالم الثالث، ولم تكن بلدان العالم الثالث استثناء منها. ولكن هذه لافكار والنماذج، واشكال الدولة التي استعادت الشرعية منها، موضع نزاع وفي موقف دفاعي في مواجهة التحدي الاسلامي.

ولعل النموذج «اليعقوبي» للدولة القومية بعد الثورة الفرنسية، هو الذي اوحى بأعظم قدر من الحماسة الايديولوجية في سائر انحاء العالم: سيادة الشعب كأمة، الدولة بوصفها حاصل جمع مواطنيها الافراد والمتفردنين، مؤسسات التمثيل، دستور ينص على حقوق وواجبات المواطنين، ونظام قضائي على اساسه يكون الجميع متساوين امامه. وقد نالت غالبية بلدان الشرق الاوسط دساتير وفق هذه المنطلقات ثم اتخذت مناحي في السياسة والادارة ابتعدت عن هذه الدساتير في النظرية والممارسة، الى حد الالغاء التام في بعض الاحيان. ولكن مركب الافكار والمُثُل المرتبطة بهذا النموذج استمر في ممارسة تأثير بالغ على الفاعلين السياسيين والايديولوجيات والممارسات السياسية في هذه المجتمعات. ولعل فاعلين مختلفين استهجنوا العناصر الديمقراطية لهذا النموذج (ديمقراطية «برجوازية» بنظر الماركسيين، والمصالح الامنية والتضامن في مواجهة الخطر و«الشعب غير مستعد لها بعد» بنظر القوميين على اختلافهم). ولكن فكرة الامة والمُثُل الاعلى لسيادة الشعب مكرسة في نوع من التمثيل، ومؤسسات الاحزاب والبرلمانات، الخ، كل هذه تبدو سمات دائمة ومتكررة في المجالات السياسية التي نشأت بالارتباط مع الدولة الحديثة. ويبدو ان هذه هي المستهدفة بالتحدي الايديولوجي الذي تطرحه السياسة الاسلامية الحديثة. كما ان هذه السمات والتحديات استثارت شكوكاً لدى محللين اكاديميين وآخرين حول امكانية تعميم

نموذج الدولة القومية على سياقات تاريخية وثقافية اخرى.

وهدف هذا الفصل هو عرض المحاججات المتعلقة بانسجام نموذج الدولة القومية واشكال السياسة فيها مع التشكيلات الثقافية - الاجتماعية في الشرق الاوسط الحديث. وتشمل القضايا ذات الصلة، المسألة الخاصة باشكال تنظيم الدولة والسياسة وطبيعة المجال السياسي ونماذج وفرضيات التنظيم والعمل السياسيين وانماط المشاركة والتعبئة السياسيتين المتمايزتين. وستكون المحاججة موجهة نحو نوعين من المواقف. الاول ما اشخصه بوصفه جوهرية Essential-ism ثقافية وتاريخية، تستند الى الفكرة القائلة ان المجتمعات «الاسلامية» تشترك في عناصر جوهرية تسمُ تاريخها وتقرر او تحدد امكانات تطوراتها الاجتماعية والسياسية في الزمن الحاضر. ويوضع هذا الجوهر الموحَّد على طرفي نقيض مع جوهر آخر هو جوهر «الغرب» الذي أستُنبِتَت افكاره ونماذجه الاجتماعية والسياسية، وهي نتاجات تاريخ فريد او بالاحرى تاريخ جوهري، استنباتاً سطحياً فقط في تشكيلات الاسلام الثقافية - الاجتماعية الغريبة عنها، وهو استنبات محكوم عليه بالفشل. وهذا النوع من المحاججة، وهو نوع قديم ومألوف تماماً بحد ذاته، يتمتع الآن، في اعقاب «الانبعاث الاسلامي»، بنهضة بين بعض المفكرين والمعلقين الغربيين فضلاً عن الكثير من مثقفي وممثلي الحركات الاسلامية في المنطقة، مع الفارق المتمثل في ان هذا الجوهر التاريخي طريق مسدود او على الاقل عقبة تعيق التطور بنظر المفكرين والمعلقين الغربيين في حين انه المفتاح الى «يوتوبيا» بنظر مثقفي وممثلي الحركات الاسلامية. والنوع الثاني هو مركب المواقف التي يمكن ان تسمى «تطورية»، بما فيها الارتقائية ونظرية التحديث ونظرية التبعية، وكلها تقوم على اساس الفكرة القائلة ان هناك عمليات منهجية للتطور التاريخي على مراحل، تصح على كل المجتمعات، مع

أهتمام نظرية التبعية بقطع طريق التطور الذي تسده قوى التبعية ـ التخلف الناجمة عن العمليات المنهجية للرأسمالية العالمية. وفي اطار هذا المنظور، تصبح كل حالة تجسيداً لعمليات عالمية جامعة حيث تكون خصوصية سياستها مندمجة بالصراعات الدولية الكبرى. والتنويعات المتفرعة من موقف نظرية «التبعية» هي التي تحظى برواج واسع واليها ستوجه المحاججات النقدية لهذا المبحث. وقد يساق الاعتراض القائل ان رفض هذه المواقف المنهجية سيسفر عن اختزال خطابات علم المجتمع الى سرديات تحكي عن الناس والاحداث، وهي ممارسة مألوفة في الكثير من العمل حول المنطقة، سواء اكان في الادب الاكاديمي او في «الصحافة العليا»، وممارسة مثقلة في كل الاحوال بافتراضات عامة ضمنية. البديل الذي اقترحه وأُبينه يختلف اختلافاً تاماً: احاجج بان الاوضاع المحددة لمجتمعات الشرق الاوسط واشكال حكمه المختلفة يمكن ان تُحلل بالارتباط مع عمليات اقتصادية ـ اجتماعية. وهي عامة بمعنى انسحابها على مجتمعات وثقافات مختلفة ولكن ليس بمعنى انتاج انماط تطور عامة مشتركة، كما في حالة الارتقائيات على اختلافها. وفي هذا الشكل من التحليل تُراعى الخصوصية الثقافية ولكن ليس الجوهرية الثقافية.

فالثقافة عملية، جزء من الحركة التاريخية الدائمة، والانماط الثقافية ليست انماطاً ثابتة بل يعاد انتاجها في كل جيل بالارتباط مع اوضاع ومنعطفات مختلفة. ولا مراء في ان مجتمعات الشرق الاوسط مجتمعات متميزة ومختلفة من كل النواحي عن المجتمعات الاوربية (وعن احدها الاخر) وان انتشار النماذج السياسية الاوربية لن ينتج نسخاً من الدول الاوربية. والسؤال هو ماذا ستنتج والجواب ليس مفترضاً سلفاً في جوهر ثقافي ما معطى مسبقاً ولا هو ناتج ببساطة من خلال الارتباط بعمليات عالمية جامعة.

العمليات الاقتصادية ـ الاجتماعية العامة

يتشكل سياق نشوء الدولة الحديثة في اوربا بالتطورات الاجتماعية والاقتصادية المرتبطة بصعود الرأسمالية، او على الاقل، ان هذه العمليات توفر الشروط التي تجعل السمات الاساسية للدولة الحديثة وما يرتبط بها من اشكال السياسة، ممكنة: انسلاخ الفلاحين عن الارض مؤدياً الى انهيار الجماعات والتضامنات الابتدائية واضفاء طابع فردي على العمل «فردنته»، تراكم الموارد و تركزها بما يتيح امكانية مركَزة السلطة على حساب السلطات المحلية والاقليمية. ومما يساعد هذا بدوره، تطور هياكل ارتكازية للنقل والاتصالات وتطور تضامنات تستند الى المصالح الطبقية الناشئة وغيرها من المصالح الشاملة مؤشرة انبثاق اشكال جديدة من التشكيلات والصراعات السياسية. كما كانت هذه السمات، ولكن على سلم تطور متغير، ايذاناً بقيام الدولة الحديثة في مناطق عديدة اخرى من العالم، عادة بالارتباط مع التغلغل الاقتصادي الاوربي الغربي وهيمنته السياسية وتأثيره الثقافي. ولكن هذا «التطور التابع» بحد ذاته يترك آثاراً متباينة في الدول والمجتمعات الجديدة، في انماط مختلفة تعتمد جزئياً على سعة ونوع التطور بالارتباط مع القوى المهيمنة ونقطة البداية لغالبية بلدان الشرق الاوسط نوع من التنظيم السياسي المتشظي يتألف من سلالة حاكمة لا يمتد حكمها المباشر بعيداً خارج عاصمتها او مقر سلطتها ولكنها تمارس سلطة ما (متغيرة) على اراضيها الاقليمية (النظرية) بتحالفات قلقة مع هياكل السلطة المحلية في انحاء مختلفة من البلاد، واستغلال التناحرات بين مختلف الاقطاب واسياد الحرب والقبائل وما الى ذلك. ويمكن ان يقيم الحكام صلات وثيقة مع الحياة الاجتماعية والاقتصادية في المدن الكبيرة التي هي مراكز سلطتها، كما كانت، بشكل واضح،

حالة اسطنبول وبعض المدن العثمانية الكبيرة الاخرى، ولكن دون اقامة صلات كهذه بالقسم الاعظم من السكان في المناطق الريفية والقبلية التي تبقى عموماً مرتبطة بشبكات وقوى محلية ذات علاقات مختلفة مع المركز. واذا كان هذا «مجتمعاً اسيوياً» او «استبداداً شرقياً» فانه لا يتفق مع معيار السلطة المركزية: العائلة الحاكمة عادة لا تمتلك الموارد اللازمة لمدى السيطرة الذي تحدده هذه النماذج. صحيح ان سلطة الحاكم غير محددة بقانون او دستور ولكنها محددة بأحكام الشحة والقوى الاخرى. وفي الواقع ان السلوك المتعسف والاستبدادي للحكام لا يمكن ان يُمارَس الا في حدود المديات الاقليمية والاجتماعية الضيقة لسلطاتهم. ولكن هذا الشكل من الدولة لا ينسجم مع النماذج «الاسيوية» من حيث ان نشاطاتها موجهة اساساً نحو المهمات ذات الصلة متمثلة بجباية الايرادات وتوسيع الاراضي التي تستطيع جباية عوائد منها، بالقوة العسكرية. اذن، ان انتزاع الايرادات هو نقطة الاحتكاك الرئيسية بين الدولة ورعاياها ولكن حتى هذا الاتصال يحال الى وسطاء مثل محصلي الضرائب والزعماء المحليين. وهكذا تبقى الدولة برانية (خارجية) بالنسبةللجماعات والاطر الاجتماعية التي تمارس حكمها عليها، باستثناء المدن الكبيرة كما سبقت الاشارة اليه، ومن هذه الناحية فانها تشكل تناقضاً رئيسياً مع الدولة الحديثة.

ان النوع المثالي للدولة الحديثة في اوربا هو دولة متداخلة في عمليات المجتمع ومؤسساته. والخلفية التاريخية هي الاقطاع الذي يُمَيَّز في الكثير من التقارير التحليلية تميزاً حاداً عن الدولة «الاسيوية»، كما سنرى. ومهما يكن من أمر فانها خلفية موازية للوضع المخطط اعلاه في تشظي شكل الحكم وبرانيته العامة عن المجتمع الواقع تحت سيطرته[1] ومن شكل الحكم المتشظي هذا يُرى اولاً تطور الدولة المطلقة ثم تطور الدولة الحديثة بارتباط وثيق مع العمليات الاقتصادية - الاجتماعية

للرأسمالية الناهضة. ويستعرض ماركس في مقطع شهير من «الثامن عشر من برومير لويس نابليون بونابرت» (١٩٥٨، ص ص ٣٣٢ - ٣٣٣) نمو ونضوج الدولة الفرنسية من الدولة المطلقة (ضد الاقطاع) وتسارع هذه العملية بعد الثورة المجيدة. وان نمو وظائف الدولة واجهزتها وسلطتها يتبع ويسير بموازاة تطور المجتمع والاقتصاد البرجوازيين، وازدياد تقسيم العمل الاجتماعي تعقيداً ودخول سلطات الدولة وهيئاتها كل ناحية من نواحي هذا التعقيد، الامر الذي يوفر القوة المحركة لنموها. وتكتسب هذه الدولة الوحش، بنظر ماركس، مصالحها الخاصة التي يحملها موظفوها فتصبح ثقلاً مفروضاً وعبئاً على المجتمع الذي اوجدها. وفي هذا السياق كانت الدولة البونابرتية، عند ماركس، الذروة النهائية لهذه العملية، حيث تفرض حكومة جاءت بانقلاب عسكري، حكمها الدكتاتوري على كل طبقات المجتمع رغم انها في نهاية المطاف تصون وتحمي مصالح البرجوازية وخاصة اصحاب المصارف.

ما يتبين من طرح ماركس، الى جانب التحديد السلبي لطابع الدولة البرجوازية، هو رسوخ هذه الدولة بثبات في عمليات تقسيم العمل في المجتمع البرجوازي. اي ان الدولة الحديثة، رغم كونها عبئاً برانياً وقسرياً مفروضاً على المجتمع، فانها مع ذلك نتاج عمليات تطور هذا المجتمع ذاتها. ويمكن صياغة هذا الاستنتاج بلغة نظرية مغايرة تماماً هي لغة وظيفية بارسون، Parsonian Functionalism بالقول ان تمايز آليات ووظائف الاقتصاد والمجتمع يخلق وظائف رقابية جديدة تضطلع بها اجهزة الدولة الجديدة. وبهذه اللغة تكون الدولة نمواً عضوياً نابعاً من عمليات تطور المجتمع والاقتصاد. هل هذه، اذن، هي نقطة التعارض بين النوع المثالي للدولة الغربية الحديثة ونوع الدولة العالم ثالثية الحديثة؟ يمكن الجدال، كما سنرى، بان الدولة الثانية ليست نمواً انبثق عن المجتمع ذاته بل دولة فرضتها عليه من الخارج قوى الاستعمار

او عـمليـات ومنعطفـات دوليـة اخـرى. وبالتـالي فـان هذه الدولـة تدام باعتمادها على قوى وموارد خارجية (المراكز المتروبوليتانية، السوق العالمية، الخ) في علاقةبرانية وقمعية مع التشكيلة الاجتماعية. اما الدولة الغربية فانها، مهما اصبحت قسرية، متداخلة مع المجتمع في علاقات من التقرير المتبادل وتشاطره تناقضاته وصراعاته. انها لا تشكل وحدة صوانية تواجه المجتمع بل تشكل تعددية من الاجهزة والمراكز لا تكون دائماً منسجمة ولا تسير دائماً نحو اهداف وغايات مشتركة في حين ان الدولة العالم ثالثية («الطرفية»)، لانها تستمد قواها ومواردها من خارج وحدتها الاجتماعية، فانها تؤثر في هذا المجتمع باتجاه واحد محاولة الغاء او ازاحة المنافسين المحتملين على السلطة فيه، معطلة وحداته وآلياته الاجتماعية، كل ذلك في محاولة لجعله مجتمعاً يمكن حكمه ومجتمعاً متطوراً. في هذه العملية، وفي ظروف تعيق التطور الاقتصادي الكافي (يُجادَل بان هذا نفسه نتاج التبعية) تشدد الزمر الحاكمة قمعها وتطفلها ورقابتها للحفاظ على سلطاتها. ومن شأن هذا ان يفسر عندئذ فشل قيام اشكال حكم ديمقراطية او قيام «دولة القانون» في غالبية العالم الثالث. وسيجري تفصيل واستطلاع هذه الموضوعات في ما يلي، وخاصة في القسم الذي يتناول تحديد بول فييه Paul Vieille لطابع «الدولة الطرفية». وسنجادل بانه فيما يتعلق بالشرق الاوسط تكون للعمليات المفترضة هنا صلاحية معينة ولكنها يجب ان تكون مشروطة الى حد بعيد ازاء بلدان معينة وفي سياق الكثير من التطورات المختلفة الاخرى.

التفسير الاخر لفشل الدولة الحديثة في الشرق الاوسط، الذي سيُبحث، هو التفسير المرتبط بفرادة انتماء الدولة الحديثة الى التاريخ الاوربي، والمعوقات الثقافية ـ التاريخية التي تعترض تشكيلها في العالم الاسلامي. وستُعالج هذه الآراء معالجة نقدية ادناه ولكننا يمكن ان نتفق

على نقطة اساسية واحدة. اذ لا شيء في العمليات الاقتصادية ـ الاجتماعية التي جرى بحثها اعلاه، ينطوي على مفاهيم او ممارسات الدولة القومية. فهذه نتاجات تاريخات معينة لا تندرج ضمن هذه العلميات العامة. ولكن هناك بعض التطابقات بين نتائج هذه العمليات ونموذج الدولة القومية للمجتمع: مواطنون متفردنون، متساوون بسبب تجريدهم من مواقع معطاة كانت مستمدة من تنظيمات الطوائف التي حطمتها هذه العمليات، ودولة مركزية تنسق الوظائف في حدود ارض أقليمية معينة، والحفاظ على النظام وحماية المواطنين الذين لم يعودوا محميين بارتباطاتهم الابتدائية، باختصار «احتكار العنف» الذي يقول به فيبر، وحكم الدولة بموجب قوانين تحدد وظائف وواجبات وصلاحيات موظفيها وازاء المواطنين، وعدم امكانية ترك التشكيلة الاجتماعية المتنوعة وذات الاعتماد المتبادل لنزوات الحكام والموظفين الاعتباطية والا فانها سرعان ما تنهار، ومن هنا تأتي دولة القانون Rechtstaate.

العمليات الاقتصادية. الاجتماعية العامة بالعلاقة مع الشرق الاوسط

ان عمليات التمايز الاقتصادية ـ الاجتماعية هذه من خلال تفكك المجتمعات القديمة القائمة على اساس الانتاج الزراعي والصناعات الحرفية التقليدية، وفردنة العمل وهجرته، كل هذه جرت في كل اجزاء المنطقة عملياً، بعضها منذ بداية القرن التاسع عشر ولكن بوتائر متفارتة واشكال مختلفة. فان مصر، على سبيل المثال، شهدت تحولات اجتماعية واقتصادية كهذه واسعة النطاق منذ مطلع القرن التاسع عشر مدفوعة بتدخل القوى الاوروبية تدخلاً واسعاً ثم بتشكيل حكومة «تحديثية» في عهد محمد علي(٢). واستمرت في كونها مرحلة رئيسية من مراحل المشروع والتطور الاقتصاديين الاوربي والمحلي في شطر كبير من القرن العشرين، مع حدوث تطورات اجتماعية وسياسية بالغة الأثر. وعلى الطرف الآخر لم يظهر العراق المعزول في ظل الحكم

العثماني على المسرح الدولي الحديث الا بالارتباط مع الحسابات الاستراتيجية البريطانية في مطلع القرن وحتى اندلاع الحرب العالمية الاولى. وقد حدثت التطورات الاقتصادية - الاجتماعية المذكورة في وقت متأخر نسبياً، وحدثت اساسا بالارتباط مع تدفق عوائد النفط فيما بعد. وعلى الفرار نفسه عرفت ايران تأثير التدخلات الاقتصادية الاوربية، المباشر، لاول مرة في اواخر القرن التاسع عشر على شكل سباق طفيلي من اجل الاسواق والاحتكارات، غريب نسبياً عن المجتمع والاقتصاد الايراني المرتبط بالتعطش الى العوائد لدولة متشظية، وراثية Patrimonial segmentary state استمرت في القرن العشرين. وكانت لهذه المقاييس الزمنية المختلفة اثار هامة على انماط تكوين المؤسسات السياسية الحديثة في هذه البلدان، معقدة الاختلافات في مجتمعاتها وتاريخاتها الخاصة وجاعلة اي صياغات عامة عن المجتمعات «الاسلامية» صياغات سطحية.

وتكون الاثار السياسية لانماط التطور المختلفة هذه واردة بصفة خاصة في مضمار العلاقات بين الدولة والمجتمع. ومرة اخرى تقدم مصر مثالاً صالحاً على ذلك. فان دولة محمد علي التدخلية «التحديثية»، في سعيها الى بلوغ اهدافها العسكرية والمالية، دخلت مجالات كثيرة من مجالات النشاط الاجتماعي والاقتصادي محققة تحولات تركت بصمة الدولة على المجتمع. وبالاضافة الى تنظيم وتوجيه الزراعة وبناء قطاع صناعي طبقت ايضاً التجنيد العسكري، الذي كان لا شعبياً الى اقصى الحدود ولكنه جمع شباناً من مواقع اجتماعية وجغرافية مختلفة، وهو خطوة اولية نحو ايجاد نوع من الوعي «القومي». ومن خلال التعليم والاعداد للخدمة الحكومية خلقت طبقة من الموظفين المدنيين والعسكرين على المستوى المتوسط، جرت توعيتها بافكار الهوية القومية بفعل تعليمها، وازداد وعيها حدة بهذه الهوية على

المستوى الشخصي تحت وطأة استئثار الارستقراطية التركية - الشركسية حصراً بمستويات الخدمة العليا. ولم تتسبب الانتكاسات الاقتصادية والعسكرية في حظوظ محمد علي وسلالته، في تراجع هذه التطورات بشكل يذكر. وكان تحويل البلاد لاحقاً الى تابع مستعمَر ثم الى تابع شبه مستعمَر ولكن بحكومة وطنية تناضل ضد البريطانيين تارة وضد القصر تارة اخرى، قد ساهم في تكوين مجال سياسي قومي محدد. وستثار مسألة المجالات السياسية بصورة منهجية فيما بعد. ونستطيع القول في هذه الاثناء ان مستويات المشاركة السياسية كانت تتغير مع الاحداث والمنعطفات ولكن حركة عرابي تمكنت منذ عام ١٨٨٢ من تعبئة قطاعات واسعة من سكان المدن ولم تكن قطعاً تقتصر على المثقفين. ويمكن الجدال بان هذا التاريخ المديد من التفاعل والتداخل بين الدولة والمجتمع في مصر مضافاً الى السمات الخاصة للبلاد مثل التجانس النسبي للسكان، أوجد علاقات فريدة تماماً بين الدولة والمجتمع، لا تتسم تماماً ببرانية الدولة واغتراب المجتمع، على النقيض من بعض البلدان الاخرى في المنطقة. وحتى الفترة الناصرية لا تنتسب بسهولة الى فئة الدكتاتوريات العسكرية او الى نموذج الدولة «الناصرية» الذي يضم الجزائر والعراق وسوريا.

وختاماً لهذا القسم يمكن ان نعبر عما هو واضح في القول بان عمليات التطور الاقتصادي والتحولات الاجتماعية حدثت في سائر انحاء العالم خلال القرنين الماضيين او أكثر بالارتباط مع التوسع الرأسمالي الاوربي او استجابة له. وارتدَت هذه العمليات اشكالاً مختلفة وكانت لها اثار متباينة في ظروف بنيوية وانعطافية مختلفة. واشتملت السمات المشتركة لهذه العمليات، الى حد ما. على تفكيك او تحويل الجماعات الابتدائية، وعلى التمدين وفردنة العمل وتكثيف تقسيم العمل الاجتماعي وظهور اشكال جديدة من الحكم والمؤسسات واتساع التربية والتعليم،

ودخول التكنولوجيات وشبكات الاتصال والنقل، وانبثاق تشكيلات فكرية جديدة متأثرة في احيان كثيرة تأثراً كبيراً بالافكار الاوربية، وخاصة فيما يتعلق بالمجتمع السياسي والدولة. والكثير من هذا، «انتشار» وليس «ارتقاء». ولدى اطلاق هذه الاقوال العامة عن «بقية العالم» خارج اوربا، ينبغي ان لا ننسى ان الكثير من التطور الاوربي ايضاً حدث في اطار ردود الافعال والانتشارات من جانب بلد ازاء بلد آخر. ولحالتي المانيا وايطاليا ازاء انجلترا وفرنسا اهميتهما بصفة خاصة، ناهيكم عن تطورات البلدان الاصغر لوسط وشرق اوربا. وان كل بلد، رغم تأثره وانفعاله بالتطورات في بلدان اخرى، اوجد انماطه ومؤسساته السياسية الخاصة به. وهذه نقطة ينبغي ان نبقيها ماثلة في اذهاننا لدى بحث التعارض بين مفهوم ما عام للشرق الاوسط او العالم العربي او العالم الاسلامي ومفهوم ما عام بالقدر نفسه لاوربا. ويمكن توسيع مخططات تفسير التباين في الانماط التاريخية لتشكيلات الدولة ـ المجتمع في اوربا، بحيث تكون تفسيرات لما هو خارج اوربا. باختصار، ان تاريخات خصوصية وفريدة للغاية يمكن ان تُكتَب بالارتباط مع عمليات اقتصادية ـ اجتماعية عامة ازاء اصطفافات وانعطافات معطاة على وجه التحديد. ومن الامثلة البارزة على عمل ريادي ينفذ هذه المهمة بصورة مقارنة، شاملاً في معالجته بلداناً اوربية واسيوية، عمل بارنغتون مور Barring-ton Moore (١٩٦٧) في «الاصول الاجتماعية للديمقراطية والديكتاتورية» The Social origins of democracy and dictatorship.

خصوصية تاريخية ام جوهرية ثقافية؟

جادلتُ قائلاً ان تاريخات خصوصية يمكن ان تُكتَب، جزئياً على الاقل، بالارتباط مع عمليات اقتصادية ـ اجتماعية عامة. ولكن بعض المحاججات التي تساق الى جانب الخصوصية تُخضع او تتجاهل هذه العمليات العامة

لصالح خصوصيات ثقافية اساسية توجه وتحدد امكانات التطور. وهذه «جوهرية» ثقافية ضمناً. ومن الناحية التحليلية فان الخصوصية التاريخية تختلف عن الجوهرية الثقافية وان يحاجج المرء لصالح الخصوصية التاريخية يعني ان يبين كيف ادت سلسلة من المنعطفات التاريخية، لكل منها انماطه الخاصة من العمليات السياسية ـ الاجتماعية، الى اصطفاف متميز لكل تشكيلة اجتماعية معطاة. وتساق الحجة لصالح الخصوصية الثقافية بالارتباط مع عناصر ثقافية متأصلة ونشيطة باستمرار، محدَّدة، تخدم تطورات سياسية ـ اجتماعية معينة وتعيق اخرى. ومن الامثلة على امكانية الانزلاق من الواحد الى الاخر، نموذج ماكس فيبر لخصوصية التاريخ الاوربي من حيث ترابط المنعطفات(٣):

القانون الروماني الذي ابقت عليه الكنيسة الرومانية، فاصلاً الشخص عن المنصب، والاقطاع بما يقدمه من تعدد السلطات والصلاحيات، منصوصاً عليها بقانون ثم مندمجة بالدولة المركزية التي تصبح «دولة قانون»، والعناصر التعميمية للمسيحية مميزة المدينة القروسطية عن نظيراتها الكلاسيكية والشرقية، والاخلاق البروتستانتية ونتائجها، كلها متكللة بفرادة الرأسمالية والبيروقراطية والعقلانية. ولكن هذا التراكم التاريخي يمكن ان ينزلق بسهولة الى افتراض «جوهر» لدى الغرب يتفتح في العملية التاريخية على نحو شبيه بـ «الروح الهيغلي» الى حد بعيد. ورغم ان ماكس فيبر ما كان سيحاجج قط على هذه الاسس فان هذا هو الانطباع الذي يتكون من قراءة مدخله الى «الاخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» The Protestant ethic and the spirit of capitalism.

فيما يتعلق بالشرق الاوسط غالباً ما يُحاجَج بان شكل الحكم الاسلامي يتميز عن نظيره الغربي بحقيقة ان الجماعة الدينية والسياسية كانت، تاريخياً، تتطابق مع الامة بخلاف الفصل الغربي بين الكنيسة والدولة. ومنطق هذا القول هو ان الاصول التاريخية تفسر كل التطور

التـاريخي اللاحق فـتـصـبح جـوهـراً يكمن في اسـاس كل التـاريخ اللاحق ويحدده. والحاضر بوصفه برهة في هذا التاريخ «يحتوي» كل ذلك ،التاريخ لمـا يتـصـل به مـن قـول يذهب الى ان «فـشل» الدولة القـومـيـة في البلدان «الاسـلامـيـة» يعود الى حقيقـة ان مفـهـوم الدولة الاقليمـيـة ذات المـواطنة المتفـردنة والقـانون العلماني ومبادئ السيادة، مـفـهـوم غـريب عن «العقل المـسلم». وانه مـتـنـاشـز مع النمـاذج السيـاسيـة للتـاريخ الاسـلامـي: الدولة السـلاليـة، الوراثيـة (اذا كـان من الجـائز تسـمـيتـهـا «دولة» بمـعنـى «State» اصلاً حيث ان ذلك مفهوم غربي لظاهرة مختلفة يقصد به حالة تسود بها مؤسسـات وقوانين لاشخصية) والامة الاسـلامية الشـاملة للجميع، التي لا تعـرف حـدوداً «قـومـيـة» اقليمية بل تعـمل بمفـهـوم «دار الاسـلام» الذي يميـز مضامير الاسـلام عن مضامير الكفار. وتفترض هذه المزاعم الشائعة في الفكر «الاسـتـشـراقي» فـضـلاً عن الحـركـات الاسـلامـيـة الحـديثـة، ان «المـستـورد» من النمـاذج السيـاسيـة وافكار الدولة القـومية والايدولوجيـات السيـاسـيـة العلمـانيـة، انمـا هـي استنبـاتـات سطحـيـة غـريبـة عـن الشـعـوب والحكومـات، ولا بد ان تبوء بالفشل في البيئات المعادية.

وتتضح التـفسيـرات بلغة الخصوصيات الثقـافية منزلقة الى جوهـرية ثقـافيـة، على نحـو سـاطع في عمل بيرتران بادي (١٩٨٦) Les deux etats: Pouvoir et societe en occident et en terre d'Islam.

الذي يسوق حجة مستفيضة لصالح التمـايز التاريخي والفكري والتعارض بين «الدولتين»، الـدولة الـغـربيـة والدولة الاسـلامـيـة. ويمكن ان نمـيـز مـسـتـويين متصلين من مستويات التعارض الذي يقام بين الدولتين، الفكري والمؤسسي.

يعـالج المـسـتـوى الفكري مـسـألة الشـرعـيـة. ففـي الغـرب المـسـيـحـي هنـاك تـعـدد فـي الخـيـارات الفلسـفـيـة علـى هـذا المـسـتـوى، وان تـراكـيـب مـخـتلفـة قـد وَسَمت طابع الفكر السـيـاسي والمؤسـسـات السـيـاسـيـة فـي البلـدان الاوربيـة المـخـتلفـة وامـريكا الشـمـاليـة. ولكن يبـدو ان كل هـذه

التراكيب تتطابق، عند بادي، في اقامة حيزات سياسية تختلف عن الدينية، تحكمها اعتبارات منهجية للمشروعية والشرعية، وفاعلون سياسيون متفردنون، وكل ذلك في تعارض واضح مع الثقافات السياسية الاسلامية. خذوا، على سبيل المثال، مفهوم «القانون الطبيعي» انطلاقاً من المفاهيم الواردة في فقه توماس الاكويني (Thomas Aquinas) ويتمتع الانسان في هذا المفهوم بانتدابه من الله لممارسة السلطة، وهو قادر على إعمال عقله الذي وهبه الله. انه قادر على فهم العدالة حتى دون معرفة الوحي الإلهي، كما فعل الرومان قبل المسيحية في قوانينهم. وفي اطار هذا المفهوم تكون العدالة مملكة العقل والمسعى الانسانيين. وكل حكم يحاسَب بمعايير العدالة، ومسألة الشرعية مسألة بارزة دائماً. وتوضع اشكالية الفكر السياسي بثبات داخل هذا التقليد. الخيار الغربي الاخر هو المفهوم الوضعي. الاسماني Positivist - nominalist للسياسة بالارتباط مع ارادات فردية وتفاعلاتها. اذ ليست هناك عقلانية قبْلية A priori في الطبيعة او الجماعة: قواعد اللعبة السياسية تُخلق باتفاق الافراد المتفاعلين. وينسب بادي ذلك الى افكار دينية محددة، و«تجريبية» فرانسيسكانية (ص ٣٦) وافكار الثورة الانجليزية (ص ٦٦) التي تعتبر ضمائر الافراد منسجمة مع الارادة الالهية، وتعتبر الميثاق او العقد الذي يحققه هؤلاء الافراد، النظام العادل الوحيد الممكن والمعيار الوحيد الممكن للشرعية[٤]. والنتائج الواقعية De facto لهذه المفاهيم هي اقامة فصل بين مجالات الدين ومجالات السياسة مع تمتع السياسي باستقلال فكري واخلاقي. وهذا، عند بادي، ركن من اركان التمييز بين الثقافتين السياسيتين الغربية والاسلامية.

ويجادل بادي قائلاً انه على النقيض من ذلك، طورت الفلسفة الاسلامية واللاهوت الاسلامي نموذجاً لشكل الحكم المثالي القائم على الوحي الالهي، حيث تكون للشرع المُنَزل سيادة مطلقة فيه. ولكن هذا

المثل الاعلى لم يتحقق الا في حكم الرسول وصحبه الاوائل. وقامت الحكومات السلالية التي اعقبته، في احسن الاحوال، بدمج بعض عناصر الشرع المنَزَّل في حكم دنيوي يستند، خلاف ذلك، الى مصالح هذه الحكومات وسلطاتها. ولكن بقدر ما كانت هذه الحكومات تحمي دار الاسلام وتسهِّل العبادة، كانت طاعتها وإسنادها مطلوبين لتفادي الفوضى وانقسام الامة. لقد كان حكمها حكم ضرورة وما كان من الممكن توقع او تطبيق شروط الحكم المثالي. وقد أعفت هذه الازدواجية في المعايير، «حكومة الضرورة» من الحكم عليها من منطلق الاعتبارات المنهجية للشرعية والعدالة. فهذه كانت محفوظة لليوتوبيا الغائبة. ويتمثل هذا تمثيلاً حسناً في فلسفة ابن سينا (بادي، Badie، ١٩٨٦، ص ١١٣): الكائن (البشري) الوجودي كائن مغلوب على امره، لا يستطيع ان يوفر مبرر وجوده، والله وحده قادر على توفير مثل هذا المبرر. ولذا فان السلطة، كونها بشرية، لا تستطيع ان تدعي الشرعية، وليس في مقدورها سوى التحجج بالضرورة. انها تستطيع ان تقترب، بوهن، من شرع الله. وهذا التمييز بين السلطة/ الضرورة البشرية والسلطة / الشرعية الالهية يتسم بأهمية مركزية في الثقافة السياسية الاسلامية. ولا يمكن في هذه الثقافة طرح تحديات واشتراطات على الحكومة بخطابات وعمليات سياسية نظامية وانما فقط بطرح تحدٍ جذري وشامل يهدف الى قلب حكومة الضرورة الدنيوية لصالح «مدينة الله»، وتلكم شمولية دينية تتجسد في منطق بعض تيارات المسيحية البروتستانتية، وخاصة كالفن Calvin ولكن يبدو، في جدل بادي، ان هذه الميول تقوضها في النهاية الافكار السائدة للثقافة السياسية[٥].

وفي عالم الاسلام، لا تكون الدائرة السياسية، بقدر ما تكون متميزة عن الدائرة الدينية، عرضة للتحديات بخطابات الشرعية المنهجية سوى التحدي الذي يريد الغاءها. لذا تكون العملية السياسية النظامية

للصراع والمعارضة، عملية مستَبعَدة. ولهذا السبب تكون الهبَّات العامة هي التعبير الاكثر نموذجية عن المعارضة او التذمر. وفي حين ان مجالاً سياسياً معيناً يُخلق في الغرب، يُضفى على النزاع والصراع طابع المؤسسة Institutionalised في اطاره فان هناك في الاسلام مقاومة ضد فكرة الصراع، لصالح الوحدة المفروضة، والمعارضة الوحيدة معارضة ضد حدود السلطة حيث يصبح الظلم لا يطاق فتقع الهبَّات.

ان هذا التعارض بين الغرب والاسلام على المستوى الفكري يتعزز في طرح بادي على المستوى المؤسسي. ويجري هذا من منطلق التاريخ السياسي الفريد للغرب ـ وهي موضوعة مألوفة عند ماكس فيبر طورها لاحقاً بيري اندرسن Perry Anderson من بين آخرين ـ البنية «المثلثة» من الامير والأرستقراطية والكنيسة، حيث لكل منهم سلطاته وصلاحياته. وتدمج هذه فيما بعد في الدولة المطلقة ويُضفى عليها طابع المؤسسة في شكل «دولة القانون»، مع اسس المقاومة ضد ميول الملك الاستبدادية. ولدى البرجوازية والمدن اشكالها الاتحادية التي تشكل مكوناً آخر من مكونات هذا النمط. ويتناول بادي، حقاً، الانماط المختلفة لتطور دول اوربية مختلفة مثل انجلترا وايطاليا ولكن هذه الاختلافات تُقلص بطريقة ما الى الحدود الدنيا لصالح ثقافة سياسية اوربية مشتركة. فهناك جرثومة مزدوجة تحتويها الدولة الغربية منذ ولادتها الاقطاعية: دولة القانون، وفكرة وممارسة التمثيل، وكلاهما تعملان ضد الميول الوراثية (بادي، ١٩٨٦، ص ١٥٠). لذا لا تكون الدولة القومية الاوربية الحديثة والثقافة السياسية التي تقترن بها، نتاج عملية تطور اقتصادي عامة، يمكن تعميمها على مناطق اخرى من العالم، وانما نتاج تاريخ فريد، فكري ومؤسسي على السواء.

وعلى النقيض من ذلك ظلت الدولة في بلاد الاسلام دولة وراثية تتمركز حول الحاكم وخدمه، مع تحديدات ضعيفة، ان وجدت، تفرضها

لشريعة. وكان تطورها اللاحق (الامبراطورية العثمانية وايران في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر) معاكس اوربا (بادي، ١٩٨٦، ص ص ١٦٥ - ١٧٤)، نحو التشظي واستقلال السلطات المحلية للاعيان والمحاسيب. ومثلت الاجراءات الإصلاحية العثمانية المعروفة «بالتنظيمات» نوعاً من التحديث (بتأثيرات وضغوط اوربية) كان هدفه توطيد السلطة الوراثية على الولايات والاقاليم، وقد باءت بالفشل في الاساس جاعلة الاعيان ملاكاً خاصين. والتدخل في الاقتصاد، بخلاف الكولبيريه Colbertism في فرنسا، بدلاً من ان يعمن على تخطيط وتعزيز الاقتصاد من منطلق الحاجات القومية، ادى فقط الى زيادة الاحتكارات والفساد داخل النظام الوراثي. وتبدو الحداثة المستوردة الاوربية، على المستويين الفكري والمؤسسي، في طرح بادي، عملية فاشلة تؤدي الى تكوين دول «وراثية جديدة» سواء كانت قومية - ثورية او ملكية - تقليدية ويبدو ان المعوقات التي تعترض التحديث هي الثقافة والعقلية السياسيتان الاسلاميتان على مستوى تنظيم الدولة ومستوى المشاركة السياسية.

لنأخذ، على سبيل المثال، معالجة بادي للقومية. فالقومية في العالم والاسلامي تصيب اكبر قدر من النجاح بوصفها قوة تعبوية حين تكون ضد الحداثة، والمثال الرئيسي على ذلك ايران في القرن التاسع عشر واوائل القرن العشرين (بادي، ١٩٨٦، ص ١٨١). ولم يصب قوميون (تحديثيون) لاحقون مثل مصدق وعبد الناصر وبورقيبة مثل هذا النجاح في تعبئة قومية محفوفة بالاخطار في ثقافة حيث فكرة الامة القومية تُقبل بصعوبة، وخاصة عندما تبعد البلاد عن الجماعة الاسلامية الاوسع. واذا نجحوا (عبد الناصر وبورقيبة) فانهم يخلقون نظاماً سياسياً جديداً ونخبة سياسية حديثة معززين سلطاتهم بموارد تكنولوجية ودولية. ولكن هذا «المشهد السياسي» (وهو مفهوم اساسي

سنعود اليه) يبقى غريباً وبرانياً عن «الطرف الاجتماعي» Social pe-riphery (الذي يبدو انه يشمل عند بادي كل الفئات والشرائح الاجتماعية غير المرتبطة بالدولة وسياستها ارتباطاً مباشراً). ويستمر هذا الطرف في دينامية من اعادة الانتاج السياسية في نشاط من الرفض والاحتجاج ضد هذا المشهد السياسي البراني (بادي، ١٩٨٦، ص ١٨٦) (يتساءل المرء ماذا حدث لسلبيتها التقليدية). فهي تشجب خضوع النخب السياسية للاجانب، باسم الاصالة والهوية. ويخلق تقويض استقرار الجماعات الريفية والهجرات اللاحقة من الريف الى المدينة، شرائح مدينية تقارع الحداثة (بادي، ١٩٨٦، ص١٩٦). ويمثل هذا النوع من الاقوال، الشائع في الادبيات المعاصرة، محاولة لقراءة التاريخ بالمقلوب، متجاهلاً او مستخفاً بأيام العز التي عاشتها اعمال التحريض القومية والاشتراكية الشعبية حتى الامس القريب.

يجادل بادي قائلاً ان هذه الدول والحكام الحديثين والتحديثيين في الظاهر، هم في الحقيقة دول وحكام «وراثيون جدد». والناصرية، مثلاً، على النقيض من انظمة ملكية مثل المغرب، حررت الدولة والمجتمع من النخب والخطابات التقليدية. واوجدت نخبة دولة وطبقة دولة ونخبة عسكرية هيمنت على الاثنين. وسيطرت على الاقتصاد معطلة بذلك البرجوازية المالية والصناعية كقوى يمكن ان تكون منافسة. ومن خلال الاصلاح الزراعي قضت على كبار الملاك كقوة. وكل هذا يجري باسم الاشتراكية، ويقام حزب سياسي تعبوي مهيمن بوصفه «الاتحاد العربي الاشتراكي». ولكن ازاء سيطرة البيروقراطية الناهضة، تعمل الدولة والحزب بطريقة «وراثية جديدة» رغم ادعاءاتهما الحداثوية. فالدولة تسيطر عليها زمرة صغيرة من «الضباط الاحرار»، ذات ارتباطات عائلية وزوجية بالمصاهرة، تمارس هيمنة شاملة على كل مناحي السياسة والاقتصاد. ويرتبط هذا المشهد السياسي ارتباطاً

ضعيفاً بالاطراف. فالاصلاح الزراعي، مثلاً، اشتمل على محاولة لتعبئة سكان الريف وراء الدولة ولكنها آلت الى شتى علاقات وشبكات المحسوبية بالبيروقراطية ولا سيما بالمسؤولين المحليين والزعماء المحليين للاتحاد العربي الاشتراكي. وتعمل مصاعب الناصرية، السياسية والاقتصادية (ضرورية؟ حتمية؟) على مفاقمة هذه الميول وتشديد حدة التناقضات بين فكرة الدولة القومية التحديثية وحقائق الوراثية الجديدة البرانية والغريبة على اكثرية الشعب (بادي، ١٩٨٦، ص٢١٢). ويعمم بادي هذا النموذج الناصري على دول عسكرية قومية، ثورية مثل العراق وسوريا.

يترتب على ذلك، بلغة بادي، ان الحركات السياسية والاجتماعية في العالم الاسلامي تختلف اختلافاً جذرياً عن نظيراتها في التاريخ الغربي. وقد يبدو من الوهلة الاولى ان الحركات الحديثة في العالم الاسلامي شبيهة بعُصاة هوبسبوم Hobsbawm البدائيين Primitive Rebels (1959)، في اوربا، وهم حركات عصيان ومعارضة شعبية سماها « ما قبل سياسية» (بادي، ١٩٨٦، ص ٢٢٣). ولكن الحركات الاسلامية لا يمكن ان تتبع مجري التطور نفسه. فالحركات الاوربية دُمِجت في نهاية المطاف بنظام سياسي ودولوي قادر على تقبل المعارضة والنزاع، مسترشداً بنماذج واحياناً بقيادة فئات برجوازية سبقتها الى النظام السياسي. وهي تنتقل من أسس تضامن وتنظيم طائفية ودينية الى منظمات مواطنين ذات توجهات جامعة. وقد تخلفت هذه المؤسسات والنماذج عن التطور في البلدان المسلمة. لذا تبقى الحركات المعنية حركات برانية ومغتربة، تنفجر احياناً في هبّات ومنازلة شاملة. يضاف الى ذلك ان التنظيم المتشظي الذي عرفت به المجتمعات والمدن الاسلامية تقليدياً - التقسيمات الى احياء وانساب وتضامنات تبعية «عمودية» تعمل ضد التكامل القومي وتُبقي على

انفصال الحيزات الاجتماعية وبرانيتها عن المشهد السياسي. وقد فشلت العمليات الحديثة والتحديثية لتقسيم العمل والتمدين، الخ في تغيير هذا الوضع وايجاد تضامنات «افقية»على اساس الطبقة او الحزب. وعملية دخول النخب والاحزاب الحاكمة في علاقات محسوبية مع عناصر هذا المجتمع المتشظي، كما سبقت الاشارة اليها، تكرس التشظي وفشل تكوين الامة لأن قادة الحداثة انفسهم يسقطون في ممارسات السلطة التقليدية.

وتعمل كل هذه العوامل، في محاججة بادي، ضد نجاح القومية كبرنامج دولة في السلطة. فالقومية بوصفها حركة مقاومة واحتجاج، يمكن ان تُعَبِيء التأييد الشعبي ولكن دون ان يسفر ذلك عن اندماج الاجزاء المختلفة في تيار قومي بحق. ولكن ما ان ترتقي من الاحتجاج الى الدولة ببرنامج سياسي تحديثي، تفقد طاقتها التعبوية بالتدريج. ومن هذا المنظور ستبدو نجاحات الحركات السياسية الاسلامية في الوقت الحاضر، نتيجة طبيعية للتاريخ الخصوصي والسمات الثقافية المتأصلة في المجتمعات والشعوب الاسلامية. والحداثة التي اخفقت في نماذجها الاوربية يمكن ان تنجح كحداثة اسلامية ذات اشكال مختلفة من التنظيم والتعبئة السياسيين، اكثر انسجاماً مع التاريخ والثقافة. وعندئذ يكون الحاضر او قراءة خاصة له هو النتيجة الطبيعية لتاريخ خاص تتكشف فيه جواهر Essences ثقافية فريدة. ولا تستند هذه المحاججة الى مجرد فرضية الخصوصية التاريخية - الثقافية: كل بلد او ثقافة او منطقة، خاصة، ويصح هذا على انجلترا ازاء فرنسا كما يصح على تركيا ازاء ايران. وما لدينا هنا هو شكل من اشكال «الجوهرية» الثقافية تقيم تعارضاً بين تاريخين / ثقافتين لهما جوهران يكمنان في اساس مجرى تطور كل منهما ويوحدانه وان استزراع عناصر ثقافة في اخرى لا يمكن ان يتكلل بالنجاح لأنه لا ينسجم مع جوهر

الثقافة المستضيفة. ولا يمكن للعمليات الاجتماعية العامة من النوع المحدد بخطوطه العريضة اعلاه، ان تبدل الطبيعة الجوهرية لهذه الثقافة، ولكنها تُستوعَب بطريقة ما داخلها. ومن جهة اخرى فان هذا الجوهر يوحد تاريخات مختلفة في الظاهر مثل تاريخات ايران وتركيا، مصر والعراق. وحينئذ ستبدو الاختلافات تنويعات طارئة، سطحية بالنسبة للجوهر الواحد.

وينظِّم بادي هذا الموقف في عرض متصل للتعارضات التاريخية. ويشترك العديد من الكتاب الآخرين في هذا الموقف ولكنهم اقرب الى الافتراضات او التأملات الضمنية او العابرة. وتجد هذه الافتراضات تبريرها في «عودة» الاسلام الظاهرة في عموم المنطقة. فعلى سبيل المثال، يقدم ب. ج. فاتيكيوتس P. J. Vatikiotis الملاحظة التالية في ختام مبحث حول الدين والدولة في مصر:

«قد يكون، بالطبع، ان نظاماً سياسياً علمانياً يكون النتاج الخصوصي بل الفريد، لثقافة سياسية معينة العلم والعقلانية الاغريقيان، القانون الروماني، النهضة، الاقطاع...... ولايبدو ان اياً من هذه الاسس موجود في المجتمعات المسلمة، بما فيها المجتمع المصري. فان سابقاتها رفضت العقلانية والانسانية الكلاسيكيتين، وان اسلافها الاحدث عهداً فرضوا بكل بساطة طلاء من العلمانية على الدولة بطريقة نسخية».

(فاتيكيوتس، ١٩٨٣، ص ٧٠)

مثال آخر: اوليفير كاري Olivier Carre محاججاً لصالح نهج تحديث اسلامي تحديداً:

«ان عودة «ثقافة شعبية» او بالاحرى العودة اليها ثم الى التصورات الاسلامية، أمر طبيعي وبالتالي فانه عمل صالح بداهة. هل تكون هذه الحقيقة ذاتها بمثابة رفض للتحديث؟ ليس بالضرورة. في الحقيقة انها يمكن ان تكون العكس».

(كاري، ١٩٨٣، ص ٢٧٣).

لاحظوا الافتراضات السهلة بان هذا يشكل «عودة» الى شيء كان موجوداً على الدوام، وان تلك «الثقافة الشعبية» رديف لـ «التصورات الاسلامية». سأعود الى هذه المسائل ادناه.

ان المحاججات التي تجري من منطلق الجوهرية الثقافية تستمد وجاهتها الظاهرية من جمع وتوحيد كيانات متعارضة من الثقافة/التاريخ وتحويلها إلى كل واحدٍ لا تمايز فيه Totalizing. وسأحاجج بان هذه الوحدة الجامعة لا تُعين كثيراً في فهم الوضع الراهن المؤلَّف من تعدد عناصر سياسية وايديولوجية متناقضة وغير مستقرة احياناً، وان الاسلام السياسي الحديث ليس نتاج استمرارية تاريخية مع الحفاظ على اسلام جوهري في قلوب وعقول الناس بوصفه «ثقافة شعبية» بل انه، على العكس تماماً من ذلك، نموذج ايديولوجي حديث يرتبط بمنعطفات راهنة في الدولة القومية والسياسة الدولية، ويختلف عن العناصر الدينية لـ «الثقافة الشعبية».

الخصوصية التاريخية والاستمرارية التاريخية

تقوم محاججة بادي، كما رأينا، على منطق الجوهرية التاريخية والثقافية. وجزء من هذا المنطق هو الافتراض القائل بان احداث الماضي واصطفافاته تقرر او تحدد امكانات التطورات اللاحقة في المستقبل. وهذا القول، بحد ذاته، يمكن ان يكون وجيهاً تماماً على المستوى التجريبي دون افتراضات جوهرية. ولكنه على هذا المستوى يكون خاضعاً لاشتراطات تجريبية. فان منعطفات تاريخية خاصة يمكن ان تقلب اتجاه تطورات سابقة او تغيرها تغييراً جذرياً. لنأخذ، على سبيل المثال، تحديد بادي لطابع الدولة الغربية وتاريخها. صحيح على العموم ان دولة القانون الحديثة في الغرب هي نتاج مسار من التطور الارتقائي عبر سلسلة من المنعطفات التي تعطيها طابعها الفريد وان من

المستبعد جداً ان يتكرر مسار هذا التطور الارتقائي في مكان آخر. ويصح هذا القول على اي ظاهرة تاريخية او ثقافية. اما الجدال بان منعطفات تاريخية لاحقة لا يمكن ان تسفر عن نتائج تغير هذه الخصائص او تقلبها فان هذا شيء آخر. فاولاً، ان القلة من البلدان الاوربية الغربية التي اشتركت في عناصر تاريخية واحدة مؤدية الى دولة القانون، أوجدت انماطاً متباينة ومتميزة من التشكيلات السياسية حسب اختلاف المنعطفات ونتائجها[٦]. ثانياً، ان دولة القانون تعرضت الى انهيارات كانت آخرها واوثقها صلة بالموضوع قيد البحث، الواقعتان النازية والفاشية في المانيا وايطاليا. ولم تتحقق استعادة الديمقراطية والشرعية فيهما بصورة عفوية من خلال عملياتهما الداخلية الخاصة التي اعادت الوضع الى حالته الطبيعية اللازمة بل نتيجة هزيمة في الحرب اعقبتها تدخلات سياسية واقتصادية امريكية ضخمة. وكان الانهيار والترميم على السواء يرتبطان بمنعطفات دولية ونتائجها. وكانت دولة القانون في اسبانيا والبرتغال، التي يفترض بانها جزء من الغرب، مؤقتة تاريخياً، وفي عَطَلَةَ حتى فترة حديثة العهد ، حيث اعيدت ايضاً من خلال اصطفافات وضغوط قوة عالمية. وتشير هذه الامثلة الى ان الاستمرارية التاريخية لا يمكن ان تعتبر امراً مفروغاً منه. فالتاريخ يسير في وقائع من النزاعات والصراعات التي يمكن لكل منها ان يسفر عن نائج مغايرة. وهكذا كانت الثورة الروسية وصعود هتلر والثورة الايرانية. فان نجاح كل تحول لم يكن مكتوباً بصورة حتمية في تاريخات هذه البلدان وكان من الجائز تماماً ان تتمخض الصراعات عن نتائج مختلفة (نستطيع ان نفكر، على سبيل والمثال، بالنتائج الممكنة للنضالات الايرانية لو كان ريغان رئيس الولايات المتحدة بدلاً من كارتر). وبالقدر نفسه لا يمكن اعتبار الاستمرارية التاريخية للدولة الدستورية امراً مفروغاً منه بل يتعين تفسيره بالظروف الاقتصادية ـ الاجتماعية فضلاً

عن الظروف السياسية والثقافية، التي جعلتها ممكنة. والذي جعل استمرارية اشكال الديمقراطية والشرعية في بريطانيا وفرنسا، ممكنة كان، بدرجة حاسمة، ظروف الانتاج الاقتصادية او اكتساب الثروة على نطاق اتاح، في الغالب، احتواء الصراعات الاجتماعية الخطرة او استصلاحها. وهذه نقطة ابقاؤها ماثلة في الاذهان على جانب كبير من الاهمية لدى بحث اشكال الحكم في العالم الثالث اليوم.

اما افتراض الاستمرارية التاريخية او الثقافية في الدولة والسياسة الشرق اوسطية فهو حتى اكثر اشكالية. وتوصيف اشكال الحكم التاريخية في الشرق الاوسط على انها «وراثية» أمر ليس استثنائياً بصفة عامة رغم ان اختلافات عديدة في تنظيم الحكومة والعلاقات بين الحكام والمحكومين يمكن تمييزها في ازمنة واماكن مختلفة، الامر الذي يحد من قيمة التوصيف العام. اذ ان شكلي الحكم العثماني والايراني في القرن التاسع عشر يمكن ان يوصفا على انهما وراثيان ولكن هذا سيخفي وراءه اختلافات هامة بينهما. فالدولة القاجارية لم يكن لديها حتى جيش دائم بل كان عليها ان تعتمد على تجنيد رجال القبائل للحروب الكارثية مع روسيا. ولم تكن لديها بيروقراطية نظامية غير موظفي البلاط الارستقراطيين وخدمهم في حين كان لدى العثمانيين تنظيم دولة على درجة عالية من التطور والتمايز مع عدد من المؤسسات والقوات العسكرية المختلفة. ومن هذه القوات، القوات الانكشارية (قبل الغائها في واحد من اصلاحات القرن التاسع عشر) التي اقامت بمرور السنين صلات حميمة مع الطبقات والاسواق الشعبية، كانت بالغة الاهمية في العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وقامت بادوار هامة في ادارة السياسة والمعارضة الشعبيتين في اسطنبول وبعض المدن الكبيرة الاخرى. وكانت العلاقة بين الدولة والمؤسسات الدينية في شكلي الحكم، مرة اخرى علاقة مختلفة: تكاد هذه المؤسسات الدينية تكون جزءاً من

الدولة في الحالة العثمانية في حين كانت مؤسسياً واجتماعياً ومالياً مستقلة عن الدولة في ايران، وهو عامل كانت له نتائج سياسية هامة في حينه ولاحقاً (انظر الفصلين الاول والثاني اعلاه). وقد زاد تأثير التغلغل الاوربي على الكيانين في حدة هذه الاختلافات حيث كانت الاثار اوسع واعمق في الاجزاء المتقدمة من الامبراطورية العثمانية: تركيا ومصر وسوريا الكبرى، مؤدية في هذه الاجزاء الى نشوء مجالات سياسية حديثة هامة للمعارضة والاصلاح على الضد من المعارضة الانفعالية اساساً في ايران، بقيادة الملالي. وكل هذه الاختلافات تجعل توحيد الكيانين تحت «الاسلام» و«الوراثية» عملاً يتسم بالخفة والتبسيط.

ومن حيث الاستمرارية التاريخية فان الدول الحديثة التي اقيمت في الاراضي السابقة للامبراطورية العثمانية، بعد الحرب العالمية الاولى وفترة من الحكم الاوربي المباشر بهذا القدر او ذاك، كانت تمثل قطيعة واضحة مع سابقاتها، وفي حالة تركيا كانت مختلفة بشكل صارخ وجسور. ومضت ايران نحو اقامة دولة حديثة بخطى ابطأ بكثير وباستمراريات كثيرة من الوراثية السافرة. وعلى حد فهمي فان ما يجادل به بادي وآخرون هو انه بعد فترة من «التظاهر» بالديمقراطية والدستورية عادت هذه الدول الحديثة، في مجرى صراعات على السلطة، الى شكل «وراثي جديد » رَمَّم عناصر الدولة الوراثية للاسلام التاريخي في ظروف حديثة. وحقيقة ان دول الشرق الاوسط تبدي درجات واشكالاً متفاوتة من الاوتوقراطية والحكم الاعتباطي الذي يمارسه حكام تسلموا مقاليد السلطة بقوة السلاح في الغالب، حقيقة لا مراء فيها. ولكن من الممكن تماماً الجدال بان هذا شكل من اشكال الحكم عام جداً في سائر انحاء العالم ولا يمت بصلة تذكر الى الاسلام تحديداً او الى استمراريته الثقافية والتاريخية. كما يمكن الجدال، كما يحاجج بالفعل «نظرية التبعية» من بين مدارس اخرى ستُبحث ادناه، بان

هذا الشكل من اشكال الحكم انما هو نتاج ظروف وعلاقات اقتصادية - اجتماعية عالمية حديثة تعيق التطور الاقتصادي وبالتالي تحول دون تحقيق الاستقرار السياسي، ولذا فانها تخدم اشكال الحكم الاوتوقراطية التي تحاول الاحتفاظ بسلطتها عن طريق القوة. ومن الواضح ان بادي يدرك الظروف والعلاقات الاقتصادية - الاجتماعية التي تكرس الاوتوقراطية في كل بلد. ولكن يبدو ان كل العمليات الاجتماعية والاقتصادية في عالم الاسلام تعمل، عنده، باتجاه الحفاظ على هذه السمات الاسلامية المميزة للمجتمع والحكم او على اعادة انتاجها، وكأنها محكومة بالقوالب الثقافية - التاريخية التي تحتويها.

لنكن واضحين حول ما يشكل فشل الدولة القومية الحديثة في العالم الاسلامي حسب بادي وآخرين: فشل دولة القانون لصالح الوراثية الاعتباطية وبالتالي فشل الديمقراطية، فشل التكوين القومي حيث الاكثرية في «حيزات اجتماعية طرفية» مستَبعَدة عن «المشهد السياسي» الذي تهيمن عليه الدولة والمثقفون المرتبطون بها، ان المعارضة تنطلق من هذه الحيزات وهي معارضة متشظية في جماعات وتكون في اوج قوتها عندما تكون معبأة ضد الحداثة، وتكون لدى التعبير عنها، معارضة سلبية بالكامل مقارعة كل الدولة الحديثة والمجتمع الحديث. هذا هو طابع السياسة الاسلامية النزالية وهو الذي يفسر الانبعاث الاسلامي. من الواضح ان بعض هذه التوكيدات صحيحة، ولوجزئياً، مثل التوكيد المتعلق باخفاقات الشرعية والديمقراطية. ولكن توصيف «السياسة والمجال السياسي قابل للنقاش الى درجة كبيرة وسيناقش في ما يلي. وستذهب هذه المحاججة الى ان مجالاً سياسياً حديثاً ينشأ في كل البلدان المعنية ازاء الدولة القومية ولكن ليس مرتبطاً بها، وان الخطابات والنماذج السياسية واشكال تنظيم هذا المجال تفترض وجود امة ودولة قومية حتى عندما تكون ضدها لصالح كيان ما أوسع، وان هذا المجال هو نتاج عمليات حداثة ثقافية وتقنية وان

غالبية الحركات والايديولوجيات الاسلامية جزء من هذا المجال. وفحو النقاش على العموم هو ان الاستمراريات التاريخية والجوهرات التي تو بها مصطلحات مثل «الوراثية» و«الجماعات المتشظية»، انما استمراريات وجوهرات سطحية وان الظواهر المعنية يمكن تفسير بسهولة من منطلق ظروف ليست خاصة بالشرق الاوسط او الاسلام.

التبعية والدولة الطرفية

لدينا في الاشكال المختلفة من نظرية التبعية، مقاربة معاكس على ما يبدو، لموضوعة الاستمرارية التاريخية. فالدول الشرق اوسط اشكال من الدولة «الطرفية» التي تتكون بالتبعية الى سوق عالم يسيطر عليها رأس المال وقوى «المركز» الرأسمالية الكبرى. وعلا المركز بالطرف علاقة محكومة بحساب اقتصادي (مشتق بهذا الش او ذاك من نظريات القيمة الماركسية) يقوم على «التبادل اللامتكافئ ونقل القيمة من الطرف الى المركز. وتحول التبعية دون تحقيق اي تن اقتصادية «حقيقية»: ينتقص هذا من شرعية الدولة التحديثية لأ تخفق في تنفيذ ما تعد به. كما ان فشل التنمية يزيد تفاقم الف واللامساواة ومواطن الخلل الاقليمية في توازن التنمية والتوز وتتضافر هذه لانتاج ازمات وتناقضات اجتماعية تهدد السلطة والنظ وتردُّ السلطة باجراءات قمعية أكثر فأكثر محاولة او اخماد او مصاد اي مراكز او نشاطات مستقلة في المجتمع الذي تهيمن عليه. تستطيع الدولة ان تنجح في هذا المشروع الا بموارد ووسائل تقن مستمدة من المركز الذي تعتمد عليه اعتماداً متزايداً لهذا السب بالذات. والوجه الاخر لهذا الاعتماد على المركز هو انفصال متزايد المجتمع الذي تحكمه. وهكذا فان برانية/اغتراب الدولة عن المجت في العالم الثالث وظلم الدولة المتزايد لا يكون امتدادات تاريخ

لـ«الاستبدادات الاسيوية» بل انه على العكس من ذلك نتاجات حديثة من صنع السوق العالمية الرأسمالية.

اود الآن ان اتوقف عند مساهمة خاصة في هذا الاطار من نظرية التبعية ولكنها مساهمة خارجة عن المألوف منها، وهي مقالة بول فييه Paul Vieille (١٩٨٤) المعنونة «الدولة الطرفية وتراثها»، «L'Etat Per-ipherique et son heritage»

فهي تتوصل الى عدة استنتاجات موازية لاستنتاجات بادي حول فشل الدولة القومية وسياستها، ولصالح الجماعة، ولكن من منظورات فكرية وقيمية مختلفة جداً. اذ ان وحدة الخصوصية عند فييل هي ليست «الاسلام» بل «البحر الابيض المتوسط». وتعريفه للبحر الابيض المتوسط واسع بما فيه الكفاية لأن تأتي امثلته الرئيسية من ايران مع بعض الاشارات الى العربية السعودية من حين الى آخر. ويتوقف عند امثلة اخرى لتوضيح بعض محاججاته، من بروفانس Provence ولا نغدوك Languedoc في فرنسا الجنوبية. وسنرى ان المحاججة تجعل هذا التعريف الواسع لمنطقة ممكناً، وان بالامكان سحبها ايضاً على عدة اماكن اخرى ابعد بكثير من البحر المتوسط.

بمنطق التبعية المطروح اعلاه في خطوطه العامة فان الدولة الطرفية في حوض البحر الابيض المتوسط (وفي اماكن اخرى على ما يُفتَرض) دولة قمعية بالضرورة. وبمنطق تبعيتها للسوق العالمية فانها تشيع اللا نظام في التشكيلات الاجتماعية التي تحكمها وتشيعه فيها حسب تمفصلها بالسوق العالمية. وفي مجرى العملية لا تحكم مجتمعاً مدنياً بل وتتفيه بمحاولة تولي كل وظائفه. انها لا تطيق اي تنظيم مستقل او وظيفة مستقلة في المجتمع المدني: الاقتصاد والجماعة والدين، وحتى العائلة مختَرقة من الدولة وبيروقراطياتها الثقيلة. وتحاول الدولة استيعاب المجتمع المدني في نفسها. وهي تستمد

سلطاتها اساساً من ارتباطها بقوى المركز وتبعيتها لها وليس من قواعد سلطة محلية. والحقيقة ان هذه الاخيرة تبنيها الدولة ولا تكون سابقة عليها (الدولة تصنع الامة). والدولة موجهة اقتصادياً نحو اعتصار فائض القيمة من اقتصادها الداخلي وتقاسمه (بوصفها الشريك الاصغر) مع المركز (تدور نزاعاتها مع المركز حول النسب).

وايديولوجياً يتم هذا اولاً تحت راية التحديث والتنمية وحين تفشل التنمية تُلقى مسؤولية الفشل على تخلف الشعب (ايران في ظل الحكم البهلوي) ويجري تحديث الشعب بالاكراه (مثل الغاء تحجب المرأة الزامياً في عهد رضا شاه). وحين تصاب استراتيجية التحديث بالافلاس يمكن ان تتوجه الدولة نحو ايديولوجيا الاصالة والوفاء للتقاليد القومية الحقيقية ثم لوم الناس على عدم وفائهم وارشادهم بالاكراه على الصراط المستقيم (تحجب المرأة الزامياً في عهد الملالي). وفي كلتا الحالتين تكون لدى الدولة ذريعة للقمع وانتهاك اكثر زوايا المجتمع المدني حرمة مستبعدة حرية الخيار والاستقلالية الشخصية.

وهنا نأتي الى الاستمراريات التاريخية. فالدولة الطرفية شكل آخر من «دولة النهب» القديمة، قائمة على المنطق القائل بمصادرة الثروات والعوائد من التشكيلات التي تحكمها، سوى ان علاقاتها بالمجتمع تتغير في الظروف العصرية. ففي حين ان دولة النهب القديمة كانت قانعة بترك المجتمع لحال سبيله في الغالب ما دامت العوائد متدفقة، يجب على الدولة الطرفية، كما رأينا، ان تشيع اللا نظام في المجتمع وتعيد تنظيمه وتخترقه وتبسط هيمنتها عليه. وكانت المدينة الاسلامية القديمة قد حافظت على حدود (مخَلخَلة) بين العام والخاص: الاول مضمار السياسة والشؤون، وهو بصفته هذه حكر على الذكور. والثاني هو المضمار المنزلي، محجب ومستور حيث الاعتبارات الاساسية هي اعتبارات الشرف وحيث الشرف يقوم على عفة المرأة

وعزلتها. وكانت قدرة الرجل بوصفه فاعلاً في المضمار الاول تعتمد على أمنه في المضمار الثاني. وفي الصراع من اجل التفوق في الحياة العامة يمكن تحريك اعتبارات شرف الرجل في المجال الخاص بصورة ماكرة للتجريح او التزكية. والدولة الطرفية الحديثة بانتهاكها هذا المجال الخاص (والمثال الرئيسي هو نزع الحجاب عن المرأة) ثلّمت شرف الرجال وخنّثتهم في المجال العام واضعفت قدرتهم السياسية.

الاستمرارية التاريخية الثانية، الاكثر اهمية (وتطرح بصراحة) عند فييل هي استمرارية معاداة الدولة لدى شعوب منطقة البحر المتوسط. فالبحر الابيض المتوسط منطقة تكوين الدول غابر القدم فيها. وهو في الوقت نفسه منطقة كان الناس دائماً يبدون فيها ريبة ومعارضة تجاه الدولة، معاداة الدولة. ولتفسير ذلك يستند فييل الى عناصر من غروندريسة ماركس Grundrisse حول التشكيلات الاقتصادية ما قبل الرأسمالية. فالكوميونة الزراعية ذات الكفاف الذاتي (من النمط الاسيوي رغم ان فييل لا يستخدم هذه التسمية) هي النمط السائد من الجماعة. واوجدت اطراف المنطقة شعوباً رعوية، منظمة عسكرياً للغزو والنهب، هي اسس تكوين الدولة. وبهذه الصفة كانت «دولة النهب» هذه دائماً دولة قمعية وبرانية وولّدت هذا العداء للدولة. وتوضح الامثلة المستقاة من انحاء مختلفة من المنطقة (وبالدرجة الرئيسية ايران وبروفانس) هذا الشعور المتأصل، «هم» في مواجهتنا «نحن»، الذي تتسم به هذه الجماعات. وتسفر عمليات الحداثة، وخاصة قلع الفلاحين Depeasantisation، عن تحطيم الجماعات. وفي المثال الايراني كانت هذه العملية دراماتيكية وعنيفة، وخاصة بعد الاصلاح الزراعي في اوائل الستينات. ولكن هذه العمليات لم تخلق الامة «اليعقوبية» الواردة ضمناً في فكرة الدولة القومية، بل اوجدت كتلاً Bodies من الافراد، بلا نظام ولا توجه، محتفظين بمشاعر العداء للدولة التي عززتها الآن تطفلات

الدولة الرأسمالية (في بروفانس) والدولة الطرفية (في ايران). وقد وجد التحريض الاسلامي في ايران صدى جاهزاً لاسباب منها انه اعاد خلق «تصوّر» Imaginaire الجماعة ضد الدولة (المعارضة القديمة من جانب الملة في مواجهة الدولة). وقد اطاحت بالدولة حشود من المستعدين للشهادة (التاريخ الايراني والثقافة الايرانية)، بمن فيهم صفوف من المحجبات يهبنَّ بالرجال الى العمل: الخاص، ظافراً، ينتهك مضمار الدولة التي انتهكته وظلّمته، ذاته.

الطرح اعلاه يمثل النخاع المنطقي للمحاججة عارياً. وانصافاً ينبغي ان نضيف ان فييل يقدم الكثير من عناصرها باحتراس وباشتراطات مصراً، على سبيل المثال، على الخصوصيات التاريخية والانعطافية في اطار هذه العمليات العامة. والمحاججة شيقة جداً على عدد من المستويات، ليس اقلها التعبير عن مشاعر شعبوية اقليمية بحر متوسطية يعتبر اختمارات ونضالات الجانب الاسلامي من البحر المتوسط، امثلة نموذجية على ظاهرة اقليمية يفترض ان لها دلالاتها لبروفانس وكورسيكا وكاتلونيا، الخ. انها نوع من المحاججة النارودنيكية Narodnik الحديثة لصالح كوميونات البحر المتوسط المقهورة. اما الدلالات السياسية فتتجه نحو فوضوية شعبوية طوباوية. اذ انها تشير الى فشل نموذج الدولة القومية في المنطقة. وما يتصوره فييل او بالاحرى ما يلمح اليه هو نوع من الدولة الشعبوية ـ الجماعية(7)، Pop-ulist - community state. وبالتالي فان البحث عن الجماعة في الوضع الناجم يفسر جاذبية الافكار الراديكالية الاسلامية مفترضة جماعة او أمة اسلامية، وهي شكل جديد من التضامن يحل محل الشكل القديم ويسد الثغرات التي تخلقها الدولة الحديثة ولكنها لا تستطيع ردمها. وهذا الطرح صحيح في عموميته ولكن على نحو اعم بكثير من «البحر المتوسط»، ومن هنا الانشغال بمعضلات مماثلة في النظرية

السوسيولوجية «الكلاسيكية» التي تتعامل مع عمليات تحول المجتمعات الاوربية الغربية. وكونه على هذا القدر من العمومية فانه يتجاهل في الوقت نفسه الكثير من التطورات الهامة التي اسفرت عن نشوء وارتباطات وتضامنات بعضها من نوع «قومي» في المنطقة خلال هذا القرن. وسأتبع هذا المسار في سياق محاجة اوسع.

ان مفهوم سوق عالمية تنتج لا مساواة في التبادل وبالتالي فانها تنتج تبعية بين «المركز» و«الطرف» مفهوم خلافي نوقش على نطاق واسع في الادبيات(٨). وفي حالة الدول النفطية التي من الواضح انها ماثلة في ذهن فييل بوصفها مثاله الرئيسي، لا يمكن الحديث عن «تبادل لا متكافئ» (او تبادل متكافئ في هذه الحالة) الا بواسطة تعريف اعتباطي للقيمة. ولكننا لسنا بحاجة الى نظرية التبعية ببهلوانياتها الاقتصادية الملتوية للتوصل الى الاستنتاج القائل ان العديد من دول العالم الثالث، والدول النفطية الشرق اوسطية بكل تأكيد، شديدة الاعتماد على موارد مالية وتقنية وعسكرية تأتيها من البلدان المتطورة وفي مقدمتها الولايات المتحدة. وفي هذه الحالة فان استنتاجات فييل حول انفصال هذه الدول عن التشكيلات الاجتماعية التى تحكمها، وقدرتها على التدمير والقهر ازاء هذه التشكيلات الاجتماعية، استنتاجات يمكن ان تصمد ولكن من دون فرضيات نظرية التبعية. غير ان لنتيجة هذه الفرضيات آثاراً هامة على المحاججة.فهي تفترض ان هذه الحالة ضرورية بحكم منطق اقتصادي ما. والمخرج الوحيد من هذه الضرورة هو شرط مستحيل بتحقيق «الاكتفاء الذاتي» المرتبط، بدوره، بدولة طوباوية هي دولة الاستقلالية الجماعية Communal autonomy يضاف الى ذلك ان العلاقة بين الدولة والمجتمع مرت بعملية تطور منذ القرن الماضي وان هذا التطور اسفر عن عدد من المنعطفات المختلفة في مراحل مختلفة من هذا التاريخ. وتعترف محاججة فييل

بهذا التطور من حيث انها تفترض ان شرط اغتراب/ ظلم الدولة ازاء المجتمع هو نتاج اخفاقات متعاقبة مُني بها التحديث/ التنمية (اخفاقات هي نتاجات لازمة من منطلق نظرية التبعية). ولكن مجرى هذا التاريخ وظروف المنعطفات السابقة يجري تجاهلها لصالح هذه الظروف حديثة العهد. وبتجاهل هذا التاريخ فقط يصبح من الممكن طرح المشكلة على انها مواجهة بين «الجماعة» الدولة دون مراعاة التطورات السياسية - الاجتماعية الهامة من النوع «القومي» التي وسمت العقود السابقة من هذا القرن. وهناك ايضاً مسألة مجريات وانماط التطور المختلفة في البلدان المختلفة. وكما أشرتُ سابقاً فان فييل يعترف بالخصوصيات بل ويشير الى الاصطفاف الفريد جداً للعربية السعودية ولكن يبدو ان صفة القهر اللازمة للدولة الطرفية تخترق هذه الخصوصيات.

لذا يبدو ان هناك تقارباً من زوايا نظرية مختلفة اختلافاً جذرياً حول توصيف الدولة الشرق اوسطية الحديثة كدولة اوتوقراطية، كأداة بيد زمر لها مصالح ذاتية، متسمة ببيروقراطيات فظة تمارس الظلم والتطفل في حياة اناس تكون الدولة عندهم دولة برانية وغريبة. ويمكن ان تكون هذه الاستنتاجات مبررة بصفة عامة للغاية ولكن الاختلافات التي يخفيها هذا التعيميم مهمة على الاقل بقدر اهمية أوجه التماثل. وكما أشرتُ سابقاً فان العراق ومصر كيانان سياسيان مختلفان جداً انهما نتاج تاريخات وبنى اجتماعية مختلفة. وان النظام البعثي القائم لا يشبه الدولة الناصرية في مصر الا بمؤشرات عامة جداً. ولعل هذه الاختلافات ستصبح ظاهرة أكثر في مجرى النقاشات ادناه.

تكوين المجال السياسي الحديث

من الواضح تماماً ان استزراع نماذج غربية من الدولة القومية الحديثة في الشرق الاوسط وفي مناطق عديدة اخرى من العالم، ادى

الى انماط تكوين مختلفة جداً، مختلفة عن الغرب وعن بعضها البعض. وهذه في الغالب دول حديثة، من حيث اشكال التنظيم والادارة والحكم ولكنها ليست دولاً غربية حديثة. فلقد نشأ الى جانب هذه الاشكال من الدولة مركب كامل من النماذج والمفردات والتنظيمات والتقنيات السياسية التي اوجدت وأحيت ما اسميه «مجالاً سياسياً» للتنظيم والتعبئة والتحريض والنضال. ومفردات هذا المجال هي مفردات الامة والانتماء القومي والقومية، مفردات السيادة الشعبية والديمقراطية والحرية والشرعية والتمثيل، مفردات الاحزاب السياسية والمؤسسات البرلمانية فضلاً عن اتجاهات ايديولوجية مختلفة من القومية والاسلام والاشتراكية. وتستند هذه الافكارالى تحولات بنيوية ومؤسسية: التمدن وتفكيك او اضعاف الكثير من الجماعات الاساسية، مدينية وريفية، وظهور واتساع سوق عمل متفردنة (ولكن ليست دائماً جامعة او لا شخصية)، الدولة رب عمل كبير ان لم تكن رب العمل الاكبر فيها، وبصورة حاسمة اتساع التربية والتعليم، بمساعدة وسائل تقنية للاتصالات المطبوعة، ما سماه بينديكت اندرسن Benedict Anderson (١٩٨٣) «رأسمالية الطباعة» Print capitalism.

وتطور هذا المجال السياسي في كل بلد بالنضالات التحديثية فضلاً عن النضالات الانفعالية ضد دول وراثية واخطار التدخل والهيمنة الاجنبيين (ايران في مطلع القرن تقدم مثالاً مثيراً للاهتمام على تقارب القوى التحديثية والقوى الانفعالية). وتتكرس هذه في النضالات المحتدمة من اجل الاستقلال الوطني فضلاً عن تكريسها في الصراع بين القوى والايديولوجيات المختلفة. وتزداد هذه الصراعات حدة ازاء الدولة القومية وفي داخلها مع قيام من هم في السلطة بمحاولات متواصلة لتعطيل او قمع او حرف المعارضات والتحديات. وكان الانتصار النهائي لفئة معينة او تيار معين يتكلل في بلدان عديدة بالاستئثار

بالمجال السياسي كله واخماده لصالح تنظيم وتعبئة تديرهما الحكومة مستبعدة كل القوى الأخرى فتضطر قوى المعارضة حينذاك الى ممارسة العمل السري وفي المنافي وباشكال مختلفة من التخفي. هذا هو الوضع الذي اصبح شائعاً في غالبية البلدان خلال العقود الاخيرة جزء من الانظمة القمعية، الاوتوقراطية التي سادت في المنطقة.

ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بتشكيل وعمل المجال السياسي ما سماه بينيديكت اندرسن (١٩٨٣) «امكانية تخيل الامة» (ص ٤٠) وكأنها جماعة، وشروط هذه الامكانية. ويضع اندرسن الامة بوصفها «جماعة مُتَخَيَّلة» في مواجهة شكل آخر سبقها هو الجماعة الدينية والدولة السلالية. ويجري تخيل الجماعة الدينية مثل المسيحية او الاسلام، على نطاق عالمي. فان مريديها ينظرون اليها على انها «مركزية كونياً، من خلال الوسط المتمثل بلغة مقدسة ترتبط بسلطة نظام فوق دنيوي Su-perterrestial» (ص ٢٠). وكانت كل جماعة صغيرة حقيقية (وجهاً لوجه) تتخيل عدداً غفيراً من النسخ من نفسها يمارسون الطقوس نفسها بلغة مقدسة لا يفهمونها ولكن رموزها (ايديوغرافاتها) كانت جزء من النظام الكوني.ويقترن بهذا المفهوم للجماعة «مفهوم للسلطة الزمنية لا يمكن التمييز فيه بين أساطير الكونيات والتاريخ، حيث تكون اصول العالم واصول البشر متطابقة في الاساس» (ص ٤٠). ولا يتحرك التاريخ في زمن تقويمي فارغ في قيود من السبب والنتيجة وبلا نهاية. فالزمن يُؤَشَّر بتدخلات الهية ووقائع مقدسة، الواحدة تحدد شكل الاخرى سلفاً او تلقي بظلالها عليها. وتترابط الاحداث بأهميتها في نظام مقدس وليس بسلاسل من السبب والنتيجة.

والأمة القومية عند اندرسن نوع مختلف من الجماعة المتخَيَّلة، متَخيَّلة بمفاهيم مختلفة للزمان والمكان. «انها متَخيَّلة لأن افراد حتى اصغر الامم لن يعرفوا ابداً غالبية اقرانهم من الافراد الاخرين، او يلتقوا

بهم او حتى يسمعوا بهم، ولكن في ذهن كل واحد تعيش صورة تواصلهم» (اندرسن، ١٩٨٣، ص ١٥). وعلى الضد من النموذج التراتبي الهرمي للمملكة السلالية حيث تكون قمة السلطة في مضمار المقدس والمحرم (التابو)، يجري تخيل الامة على انها تضامن افقي ورفاقية بين المواطنين. ويجري تخيل الجماعة من منطلق حيز سوسيولوجي ذي مهن ومراكز مختلفة، مؤسسات ومواضع مختلفة، تشكل جزء من مخزون معرفة مشتركة لدى كل فرد عن الجماعة. وهذا المتعضي السوسيولوجي يتحرك في زمن تقويمي متجانس. ويجري تصور التاريخ بزمن خطي يكتسب تاريخ الامة المبني، قِدَماً ونَسباً فيه. وثمة شكلان ادبيان حديثان يوضحان الخيال القومي: الرواية والجريدة. فالرواية تشاطر قراءها عالماً تتحرك فيه شخصيات مختلفة، ليست معروفة بالضرورة لاحدها الآخر، في آن واحد او في زمن تقويمي محسوب، في مواضع وحيزات اجتماعية مألوفة او متَخيَّلة للقراء:

«أن فكرة المتعضي السوسيولوجي الذي يتحرك تقويمياً عبر زمن فارغ، متجانس، شبيه دقيق لفكرة الامة التي ايضاً يجريتصورها على انها جماعة صلبة تتحرك، باطراد، أسفل (او أعلى) التاريخ». (اندرسن، ١٩٨٣، ص ٣١).

وتعتمد الجريدة بالقدر نفسه على مفهوم الزمن الفارغ، المتجانس، وعلى الالتقاء المفترض بين مصالح قرائها ومعارفهم. وما يوحد تنوع المواد على اي صفحة اولى هو التاريخ في اعلى الصفحة ومعرفة كل قارئ بان الصفحة نفسها يقرأوها عدد كبير من مواطنيه يعزز خيال الجماعة.

ان الطباعة وانتشار الكلمة المطبوعة انتشاراً متسارعاً في اجزاء من الشرق الاوسط منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، عامل حاسم في تسهيل مفهوم الامة. انه العامل الذي يكمن في اساس كل العوامل الاخرى ويجعلها ممكنة. كما انه يسهل تطور لغة مطبوعة مثل

العربية الحديثة المتعارف عليها، مختلفة عن النصوص المقدسة والكلاسيكيات التاريخية الى جانب اختلافها عن تعدد اللغات العربية المنطوقة. وتخلق هذه اللغة المطبوعة مجالاً موحداً للتبادل والاتصال، هو أحد الشروط للمجال السياسي الناشئ. فالكتاب ثم الجريدة والمجلة، سلع يمكن اعادة انتاجها الى مالا نهاية، فتدفع بمنطق «رأسمالية الطباعة» الى كل سوق ممكنة، بل وتخلق اسواقاً جديدة من خلال توسع التعليم.

من الواضح ان صياغة اندرسن للعوامل والشروط التي تدخل في مفهوم الأمة كجماعة متَخيَّلة، صياغة وثيقة الصلة بنقاشاتنا. فالوحدات المفترض انها امم في الشرق الاوسط، كما في الاماكن الاخرى، كانت وحدات شديدة التغير: يمكن اعتبار تركيا ومصر وايران بأنها تشكل وحدات تاريخية وثقافية تعززها العمليات الجديدة لمفهوم الامة. ولكن الانقسام داخل سوريا الكبرى وكيان العراق لم يكن لهما منطق كهذا، ولا استبعاد ارمينيا او كردستان عن بناء دولة قومية لهما. غير ان المناظرات والنضالات التي دارت حول هذه التقسيمات والوحدات كانت ذاتها جزء من المجالات السياسية الناشئة، تسندها العمليات الثقافية والتقنية الجديدة. وما ان تقام الدول الجديدة حتى يشجع وجودها ذاته على تكون «تخيلات» جديدة للأمة: انظمة التعليم المشتركة التي تضم رموز سلطة الدولة كأمة، التعليم رافداً اسواق العمالة التي تسيطر عليها الدولة في الغالب، شبكات الاتصال والنقل القومية، التجنيد الذي يسهل تفاعل الشباب الذين غالبيتهم من الطبقات الريفية الفقيرة ومن اصول محلية وثقافية شديدة الاختلاف. ان هذه والعديد غيرها من العوامل الاخرى تسهل مفهوم الامة، الذي لا يكون بالضرورة مفهوماً سياسياً بصورة واعية ذاتياً، داخل حدود الدول الجديدة مهما كانت حدوداً اعتباطية في بدايتها. كما ينبغي التأكيد على ان هذه الفكرة الخاصة بمفهوم او تخيل

الامة لا تنطوي بالضرورة على التزام سياسي بهذا الكيان: من الواضح ان الالتزامات التي تنادي بالجامعة (الوحدة) العربية والجامعة الاسلامية فضلاً عن الالتزامات الاثنية الضيقة تذهب ابعد من الالتزام بالدولة القومية ولكن مفهوم الامة يصبح المجال والنموذج الذي به ينبغي التفكير بهذه الالتزامات والولاءات الاخرى. ان العوامل والعمليات المذكورة اعلاه بخطوطها العامة تسهل مفهوم او تخيل الامة اياً كانت وحدة بناء الامة التي تنبثق من خلفيات تاريخية او منعطفات حالية.

ومن الواضح ان مفهوم الامة والعمليات التي سهلته لم تنتشر انتشاراً عاماً في سائر انحاء الوحدة القومية المفترضة، حيث المشاركة في هذه المفاهيم والممارسات مشاركة متمايزة والانتلجنسيا المدينية هي التي تهيمن على الساحة. كما يمكن الاعتراض بالقول ان الكثير من المشاركين في المجالات السياسية الناشئة كانوا ممثلين مكشوفين لتضامنات ابتدائية من تضامنات القبيلة او لفئات اثنية / دينية او فئات محلية، اي تضامنات عصبية موجودة قبل الامة ولكنها تسعى الى نيل السطوة والنفوذ والموارد في الكيانات السياسية الجديدة مستخدمة لغة القومية والايديولوجيات السياسية لبلوغ هذه الغاية. ولهذا الزعم من الوهلة الاولى وجاهة تخفي وراءها عدة عمليات سياسية مختلفة. ولعل العراق يقدم مثالاً توضيحياً جيداً لمحاججة حول هذه القضايا بسبب بنيته الاجتماعية المتشظية على نحو خاص. وكنا قد بينا في هذا الصدد (انظر الفصل الرابع اعلاه) ان الشيعة العراقيين، على سبيل المثال، لم يشكلوا قط قوة سياسية توحيدية ولكن مصالح الشيعة ونظراتهم ساهمت بأقساط كبيرة في حركات وقوى سياسية مختلفة في مراحل متباينة من الزمن. وقام الملاك والشيوخ الشيعة في جنوب العراق بأدوار سياسية خاصة في الدعم المشروط للملكية والبريطانيين حتى الخمسينات في حين ان ابناء مذهبهم في الانتلجنسيا والطبقات

العاملة ساهموا مساهمة كبيرة في عدد من القوى الراديكالية، وعلى الاخص الحزب الشيوعي العراقي. ولا يمكن القول ان اياً من هؤلاء انخرطوا في سياسة طائفية انخراطاً مباشراً وانما في خدمة مصالح اقتصادية او ايديولوجية. وكون المرء شيعياً يمكن ان يلعب دوراً هاماً في تكوين او مفهوم هذه المصالح، كما على سبيل المثال، في حقيقة ان الشيعة لم يكونوا معروفين على نحو ملحوظ بتأييدهم للجامعة (الوحدة) العربية لربما لأن هذا من شأنه ان يلحق العراق بعالم عربي سني في الغالب، ولكن اذا كانت هذه المشاعر موجودة حقاً فانها لم تجد التعبير عنها في تنظيم سياسي قائم على التضامن الطائفي وانما في وشائج متنوعة بقوى لا يمكن ان تُفسر بحد ذاتها من منطلق هذه المشاعر. بكلمات اخرى، ان المشاعر الطائفية تدخل المجال السياسي ولكن الشكل الذي ترتديه يتحدد واحياناً يتحول بفعل قوى هذا المجال ومنعطفاته. وعلى الغرار نفسه فان هيمنة زمرة تستند الى عوائل معينة من المدن الريفية للشمال الغربي، وخاصة تكريت، على حزب البعث العراقي والحكومة العراقية، هيمنة باتت معروفة تماماً الآن، تقدم ايضاً مثالاً توضيحياً لهذه النقطة. والوضع الناجم هو الحصيلة النهائية لسياسة تآمرية وعصبية بمنطق تصفية المنافسين تصفية تصاعدية مشجعةً بذلك الاعتماد على الولاءات العشائرية التي تضيِّقها بدورها العملية نفسها على نحو تصاعدي. ولكن هذه العملية بحد ذاتها لا يمكن ان تفسر تكوين وتطور حزب البعث او تسلمه سلطة الحكم او سياساته وممارسته السياسية. وفي ظروف المجال السياسي للدولة القومية يجري تشييد وتصور الانقسامات الطائفية والاثنية من منطلق هذا المجال وطوبولوجيته. وتصبح، بلغة اندرسن، جزء من الجماعة المتَخَيَّلة. كما ينبغي التأكيد على ان هذه الانقسامات ليست من خصوصيات السياسة «الاسلامية» او حتى من خصوصيات السياسة

العالم ثالثية بل تشترك فيها مناطق عديدة من «الغرب»، وخاصة ايطاليا واسبانيا والولايات المتحدة. وسأعود الى هذه الموضوعة في قسم لاحق حول مسألة شبكات المحسوبية والدولة «الوراثية الجديدة».

لنتوجه الآن الى المسألة الخاصة بمدى مشاركة فئات مختلفة من السكان في المجال السياسي القومي. فالعمليات الثقافية والتقنية التي أُشير الى انها تكمن في اساس تكوين المجال متموضعة بالدرجة الرئيسية في المدن وترتبط بالتعليم. وبناء على ذلك فان من المرجح ان تكون مشاركة سكان الريف والمهاجرين حديثي العهد من الريف الى المدن، في هذه العمليات مشاركة محدودة(٩). ويمكن حتى الجدال بان هذا المجال السياسي ومفاهيمه للأمة تقتصر اساساً على الانتجلنسيا مع استبعاد الفئات الشعبية، الريفية او المدينية. ويعزز هذا الرأي الفكرة القائلة بان هوية اسلامية هي التي تستنهض الفئات الشعبية سياسياً، اذا استنهضتها اصلاً، وليس هوية قومية. وهنا ندخل ميدان الهويات الممدّية - من مادة - والمجوهرة. وانا افضل صورة مائعة اكثر بكثير تفترض تعايش خطابات وممارسات سياسية وثقافية مختلفة، يجري تحريك عناصر نها ازاء منعطفات ونضالات معينة. فالسياسة الشيعية في ايران، على سبيل المثال، ليست نتاج منظومة جوهرية، معطاة تاريخياً من المعتقدات والممارسات المحفوظة في حياة الناس واذهانهم بل هي نتاج انشاءات ذهنية Constructions معينة من الخطابات الدينية ازاء اوضاع راهنة، انشاءات تتبنى مفردات ونماذج المجال السياسي القومي (انظر الفصول الاول والثاني والثالث اعلاه). وقد شكل هذا المجال السياسي، في عملية تطوره، الساحة التي تم فيها خوض نضالات كثيرة، العديد منها بمشاركة شعبية. ومن الصعب، بالطبع، التوثق من الافكار والصور التي يأتي بها المشاركون الشعبيون الى المجال ولكن في مجرى عملية المشاركة تصبح مفردات ومفاهيم

هذا المجال اجزاء من مخزونهم الايديولوجي يمكن ان تتعايش مع نماذج معرفية سابقة ولربما تحوّلها. ومن هذه الناحية ينبغي ان نلاحظ الفارق بين المشاركة بمعنى التعبئة العابرة في تظاهرات او اضرابات او تحركات، حول قضايا وشعارات معينة، والتنظيم السياسي الاكثر استدامة واستمراراً. وفي حين ان دمج «الناس» في نشاطات سياسية هدف سياسي صريح لكل الايديولوجات القومية والاشتراكية عملياً، فان احزاب اليسار وخاصة الاحزاب الشيوعية، والاحزاب الاسلامية الشعبوية، وخاصة حركة «الاخوان المسلمين» في مصر، هي التي بذلت فعلاً، في الممارسة، جهوداً في هذا الاتجاه، بدرجات متفاوتة من النجاح. وارتبطت الاحزاب الاخرى بالجماهير من خلال اعمال التحريض حول قضايا معينة أو من خلال شبكات المحسوبية والتبعية.

ومصر هي البلد الذي كان للمجال السياسي الحديث اطول تاريخ من التطور فيه، وكانت الجماهير الشعبية مشاركة فيه باشكال مختلفة. وسيكون من الشيق ان نتبع تقرير غابريل باير Gabriel Baer (١٩٨٣) عن تطور الاشكال السياسية من ثورة عرابي في عام ١٨٨٢ الى ثورة ١٩١٩ التي قامت ملتفة حول سعد زغلول والوفد. ففي أوائل القرن التاسع عشر ارتدت الحركات الشعبية في مصر، المدينية والريفية على السواء، اشكالاً تقليدية بقدر لا يستهان به. وكانت التحركات والثورات المدينية سمة السنوات المضطربة في ملتقى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر من الغزو الفرنسي الذي اعقبته صراعات على السلطة حملت في النهاية محمد علي الى السلطة (مارسو، Marsot، ١٩٨٤). وتباينت قيادة هذه التحركات والثورات بين علماء كبار او شيوخ دينيين اقل مرتبة او فتوة الاحياء المحليين. وكانت القضايا تتعلق في الغالب بالضرائب الباهظة وغيرها من اشكال الظلم، وبرزت الشعارات الاسلامية جزء من الخطابية، وخاصة حين كان الفرنسيون هم الخصم.

كما كانت الحركات الريفية تتعلق بالاضطهاد المالي ولكنها كانت بقيادة شخصيات كاريزمية هرطيقية ادعت احداها المهدية في وقت لاحق من القرن التاسع عشر (باير ١٩٨٣، ص ٣٨). واستمرت هذه الحركات خلال القرن وفق انماط مماثلة. وبقيام ثورة عرابي في ثمانينات القرن التاسع عشر استمرت الشعارات والقيادة الاسلامية في ممارسة دور هام ولكنها اصبحت ثانوية حينذاك (باير، ١٩٨٣، ص ٣٩). واعتبر عرابي نفسه قومياً مصرياً يناضل ضد سيطرة الضباط الاتراك - الشركس على الجيش والدولة فضلاً ،عن نضاله ضد السيطرة البريطانية. ولكن الكثير من انصاره كانوا شيوخاً دينيين يتحدثون بلغة الدفاع عن الاسلام وحتى الجهاد. ومن الواضح ان هذه الدعوة الدينية قامت بدور هام في تعبئة التأييد الشعبي ولكن هذه المرة في سبيل قضية قومية تحديداً، اتسمت ايضاً بتأييد عناصر قبطية. وصاحبت ثورة عرابي، ولكن لم تكن جزء من برنامجها، هجمات في مناطق مختلفة من البلاد، على اقباط ويونانيين ويهود يبدو انهم شُخِّصوا كمرابين. وكان من شأن هذا العنصر «الطائفي» من المشاعر الشعبية في ازمنة الغليان، ان يتكرر حتى الوقت الحاضر. وسأعود الى هذه المسألة فوراً. وفي حين ان قادة التحريضات الشعبية كانوا، في هذه الحالة، يضمون العديد من الشيوخ وطلبة الدين (العلماء الاعلى مرتبة عموماً اتخذوا جانب الخديوي ضد عرابي) فان «دافع وغرض الفئات الاجتماعية المختلفة التي تألفت منها الحركة ... ... لم يكونا اسلاميين» (باير، ١٩٨٣، ص ٤٠)، مثل استهداف المرابين.، يبدو، اذن، انه على الرغم من ان حركة عرابي نفسها كانت حركة «حديثة» بمعنى كونها حركة قومية فان العديد من اشكال التحريض والعمل التي ارتبطت بها اتبعت انماطاً «تقليدية». وكانت تحريضات ١٩١٩ بقيادة سعد زغلول والوفد (الذي أُسبغ اسمه فيما بعد على حزب سياسي) علمانية بصراحة اكبر بكثير واتسمت بمشاركة

الاقباط مشاركة اوسع بكثير. وكان دور العلماء الكبار دوراً هامشياً (كموقعين على نداء يدعو الى الهدوء في مرحلة من المراحل) ولكنه لم يكن دوراً ينتمي الى قيادة الحركة. وعلى المستوى الشعبي انتقلت القيادة من طلبة الازهر وأئمة السنوات السابقة المحليين، الى طلبة ومعلمي المدارس العلمانية الحديثة والجامعة التي افتتحت حديثاً، (باير، ١٩٨٣، ص ٤٤). وهكذا تبرز الانتلجنسيا العلمانية بوصفها قيادات حركات شعبية لم تعد ترتبط بنماذج وشعارات اسلامية بل متلقية لشعارات وتحريضات بلغة قومية حديثة. ولكن هذه ليست باي حال نهاية الدعوة الاسلامية التي تبرز، كما سنرى، بأشكال جديدة ولا بالضرورة نهاية نماذج معرفية سابقة من السياسة والمجتمع.

الاسلام والمجال السياسي

ان مغزى الاسلام في المجالات السياسية الحديثة مغزى متفاوت: هناك اشكال عديدة من الافكار السياسية الاسلامية وعدة طرق مختلفة تتمفصل بها الى مواقف وحركات سياسية. وينبغي، في البداية، ان اميز شكلاً محدداً منها، يتصل على الاخص بالمواقف الشعبية، اي الافكار والمشاعر «الطائفية». فهذا هو الاسلام بوصفه «مؤشراً اثنياً»، يرسم حدود جماعة (او جماعة متَخَيَّلة) في مواجهة اخريات مشخصة من حيث كونها اديانا مختلفة. ولنا ان نضيف ان هذا الشكل من التشخيص الجماعي شائع تماماً في سائر انحاء العالم، التاريخي والحديث.وغالباً ما تكون المشاعر الطائفية مشاعر تنافسية وفي ظروف مناسبة تنفجر في نزاعات وصراعات مكشوفة. وهذه شائعة تماماً في تاريخ الشرق الاوسط، محتدمة ومتفاقمة بفعل التغلغل الاوربي الذي كان عموماً يشجع الاقليات الدينية ويمنحها وضعاً محمياً دُمج فيما بعد باصلاحات قانونية عثمانية اعطت الاقليات مواطَنَة متساوية اثارت حفيظة الاكثريات المسلمة

المستاءة، التي يمكن بنظرها حماية «الذميين» طالما لازموا مواقعهم (المتدنية) في التراتبية الاجتماعية للاديان. وكانت الاعتداءات العنيفة على المسيحيين في سوريا ابان ستينات القرن التاسع عشر أمثلة بارزة على هذا التشديد في الصراع الطائفي. واحدى نتائج هذه العملية ان الطوائف المسيحية واليهودية اصبحت متماهية، في الذهن الشعبي، مع قوى مسيحية اوربية، وكانت المشاعر المعادية لهذه القوى تُوَجَّه احياناً ضد الاقليات الدينية المحلية. وقد شجع هذا على نشوء نموذج طائفي للعلاقات الدولية: العالم بوصفه كتلاً من الطوائف الدينية المتماسكة، متناحرة مع بعضها البعض. ولا ريب في ،ان قيام دولة اسرائيل وتسيدها العسكري قد عززا هذا النموذج. وينبغي ان نلاحظ ان المشاعر والنماذج الطائفية لا تفترض مسبقاً اي افكار سياسية اسلامية محددة غير افكار الفصل الضروري للاديان الاخرى ودونيتها. وهي بهذه الصفة تختلف تماماً، على مستوى الافكار والبرامج السياسية، عن الاسلام السياسي الحديث. ولكنها يمكن ان تكون مشاعر تعبوية هامة لصالح اي حركة تدعو الى استعادة التفوق الاسلامي. اي ان الافكار والمشاعر الشعبية التي هي ليست «اسلامية» تحديداً بالمعنى المذهبي او السياسي، يمكن ان تقوم وتقوم فعلاً بدور المحفز الهام على تأييد الحركات السياسية الاسلامية. ويمكن النظر الى الهجمات التي تعرض لها الاقباط واليونانيون واليهود في مناطق من مصر خلال الثورة العرابية، في هذا الضوء. وتبين النزاعات الطائفية الاخيرة بين المسلمين والاقباط في مصر، استمرار هذه الافكار والمشاعر. وغالباً ما تلقى هذه الحوادث شجب قادة الحركات الوطنية او حتى حركات اسلامية ولكن هذه ليست دائماً هي الحال. وفي احيان كثيرة يكون للدعوات الطائفية دور، بشكل سافر او مستتر، في الدعوات السياسية الديماغوجية، كما في حالة الملك فؤاد محاولاً النيل من الوفد بالاشارة الى بروز القادة الاقباط في صفوفه (باير، ١٩٨٣، ص ٤٦).

وينبغي ان نضع هذا الشكل من السياسة الاسلامية نصب اعيننا عندما نناقش لاحقاً مسألة التأييد الشعبي للحركات الاسلامية الحديثة.

الاسلام الرسمي، او الاستخدام الرسمي للاسلام، في الصراع من اجل الشرعنة، شكل آخر. فان غالبية الدول الشرق اوسطية (ليس تركيا أو تونس) تعلن الاسلام دين الدولة بصيغة او اخرى، وفي الوقت نفسه الحرص على تأمين المساواة لكل المواطنين بصرف النظر عن الدين، واشكال علمانية من الحكم والقانون والتعليم (مع بعض الاشتراطات وخاصة فيما يتعلق بقانون واجراءات الاحوال الشعبية). ويمكن الجدال بان هذه الاحكام كانت حتى الاونة الاخيرة احكاماً رمزية بحتة. ولكن الى جانب هذا الالتزام الرمزي جرى في مناسبات كثيرة تحريك الاسلام في معارك سياسية. وغالباً ما لعب الحكام الوراثيون ورقة الاسلام ضد متحديهم الديمقراطيين او الراديكاليين. ومثال حملة فؤاد على الوفد، الذي ورد ذكره اعلاه، جزء من استراتيجية اوسع بكثير تتضمن محاولة الملك اكتساب لقب الخلافة الميتة، التي احبطتها قيادة الوفد الى جانب ادعاءات منافسة بها في اماكن اخرى (باير، ١٩٨٣، ص ص ٤٤ ـ ٤٦). واستمر نجله فاروق في مغازلة الافكار والحركات الاسلامية في معاركه ضد الحركة الوطنية والحكومات المنتخبة وشمل برعايته، لهذه الغاية، حسن البنا وحركة «الاخوان المسلمين» لفترة وجيزة. وحاولت الحكومات المحافظة في عموم المنطقة، مهما كانت علمانية ومارقة في حكمها، ان تلعب دائماً ورقة الاسلام ضد الراديكاليين واليسار، وفي فترة احدث عهداً أن تستبق الراديكالين الاسلاميين بتأكيد التزاماتها ذاتها بالارثدوكسية. فالرئيس المصري الراحل السادات شجع «الاخوان المسلمين» في السبعينات ليكونوا سداً بوجه اليسار والناصريين. وقامت العربية السعودية دائماً بتشجيع الاسلام السياسي في بلدان اخرى كثقل مضاد للقومية والراديكالية. ولكن هذا الاستخدام الرسمي للاسلام لا يقتصر باي حال

على الانظمة الملكية والمحافظة. فان عبد الناصر اكثر من اي زعيم آخر، أخضع المؤسسات والممارسات الاسلامية الى دولته البيروقراطية شأنها شأن مناحي الحياة الاجتماعية الاخرى. وصادر الاسلام ولم يتردد عن اللجوء الى شعاراته وخطابيته في خطاباته واستخدامه جزء من الدعاية الرسمية في المناهج المدرسية (كاري، ١٩٨٣). وفي الوقت نفسه لم يكن استخدامه للاسلام باي حال استخداماً منهجياً او مركزياً حيث كانت القومية العربية والاشتراكية هي المقومات المركزية للايديولوجيات الناصرية. والاسلام بهذه الصفة، كمصدر للشرعنة الرسمية، اتكأت عليه حكومات محافظة وراديكالية لغايات مختلفة، مستخلصة استنتاجات مختلفة حسب الحاجة، شكّل على الدوام جزء هاماً من المجال السياسي.

والعامل الاسلامي الاكثر اهمية في المجال السياسي الحديث هو عامل الحركة او الحزب الاسلامي الشعبوي المنظم، ولاسيما حركة «الاخوان المسلمين» في مصر. فهي من حيث الايديولوجيا والتنظيم، تمثل خروجاً جذرياً عن الاشكال التاريخية للتحريضات والاعمال السياسية الاسلامية. انها بالاساس مدينية وارثدوكسية، تختلف عن الحركات الهرطيقية الريفية التي قادتها شخصيات كاريزمية وغالباً ما كانت تتسم بآمال في تحقيق الخلاص. كما انها تختلف عن الحركات المدينية في قرون سابقة. فلقد كانت هذه حركات موسمية قادها علماء او شيوخ اقل مرتبة رداً على تماديات في الظلم، المالي في الغالب - اسعار الخبز او سلع اخرى - مناصرة هذا التكتل الاميري او ذاك في اوضاع من الصراع المكشوف والحرب الاهلية السافرة. وكانت في الاساس حركات لمواجهة ظلم محسوس باسم المعايير الدينية. ولم تكن، في العادة، دعوات الى اقامة دولة اسلامية ومجتمع اسلامي، حيث كان وجود هذه و ذاك مفترضاً في ظل السلطان او الخليفة الحاكم. وتاريخياً كانت الدعوات الى اقامة دولة مشروعة على الضد من دولة يُزعَم انها

مـارقـة، تُطلق دائمـاً باسم اميـر بـديل، يُسـمى عـادة من منطلق النسب، وخاصـة النسب العلوي، او مهـدي منتَظَر. وتتميـز حركة الاخوان عن هذه الانماط السابقة في كونها حزباً سياسياً حديثاً بتنظيم وكسب منهجيين، وبرنامج سياسي زاخر بافتراضات المجال السياسي القومي الحديث:

«كانت حركة «الاخوان المسلمين»، شأنها شأن الثورات الاسلامية الاخرى في مصر، في منعطف القرن الثامن عشر، تتمتع بتأييد قسم كبير من جماهير المدن ولكن بخلاف هذه الانفجارات السابقة كانت حركة «الاخوان المسلمين» هيئة حسنة التنظيم ذات مخطط عملياتي له قائد ومجالس وجمعيات وامناء ولجان واقسام وفروع وما الى ذلك».

(باير، ١٩٨٣، ص ٤٧)

وكـانت اهداف هذا التنظيم تتـمـثل في احـلال نظام يرتكز على اساس الشريعة الاسلامية ومبادئ العدالة الاجتماعية، محل النظام القائم. ويتحقق ذلك من خلال التنظيم والتعبئة الشعبيين، تعبئة «الناس» حول مبادئ سياسية مجردة وليس لقضية امير او شخصية كاريزمية أكثر مشروعية ويُفتَرَض النظام المستقبلي المنشود من منطلق وحدة عضوية بين الجماعة والحكم، بوساطة مؤسسات تمثيل (من خلال الانتخابات) وتشريع (ولكن في حدود الشريعة) وسياسات وخطط اقتصادية واجتماعية، اي شكل اسلامي للدولة القومية يكتسب اشكالاً وعمليات سياسية حديثة. والعداء العام لفكرة تعدد الاحزاب السياسية لا يختلف عنه لدى الكثير من القوميين العلمانيين او في الايديولوجيات الاوربية اليمينية للدولة العضوية (التي يُشبِّه مفكرون عرب تقدميون حركة «الاخوان» بها). والجانب الاخر في «حداثة» حركة «الاخوان المسلمين» هو انها من التنظيمات السياسية القليلة التي لم تعتمد اعتماداً كبيراً على المحسوبية والتبعية في كسب التأييد الشعبي وانما على الاقناع والالتزام الايديولوجيين مصحوبين احياناً ببرامج اعانة

ورعاية. ولكن هذا النمط آخذ في التحول حالياً، على الاقل في بعض قطاعات الحركة الاسلامية، الى اشكال جديدة من السطوة والمحسوبية وذلك بادخال المصارف والاستثمارات الاسلامية (من مصادر سعودية وخليجية في الاساس). بيد ان هذا لا يغير التاريخ السابق لحركة «الاخوان».

وهكذا نرى ان الاسلام، بهذا الشكل او ذاك (التقرير اعلاه ليس تعداداً شافياً باي حال من الاحوال) كان دائماً يشكل جزء من المجال السياسي الحديث. كما نرى انه ما من شكل من هذه الاشكال يكاد يمثل استمراريات تاريخية من حيث الافكار او المؤسسات او اشكال التنظيم السياسي ولكنها ترتبط في الغالب بمجالات سياسية حديثة. ولعل الطائفية الاسلامية هي الشكل الذي يُبدي اكبر قدر من الاستمرارية مع نماذج سابقة من التنظيم الاجتماعي. وفي هذا الصدد يمكن طرح نقطتين: الاولى، ان هذا لا ينطوي على افكار او مذاهب سياسية اسلامية محددة سوى افتراض خصوصية الاسلام Exclusiveness وتفوقه ازاء الاديان الاخرى. والنقطة الثانية ان هذا الشكل من التفكير، بوصفه حافزاً على العمل السياسي، لا يقتصر باي حال على سياقات اسلامية بل يمكن العثور عليه في مجتمعات كثيرة في انحاء عديدة من العالم، تاريخياً وفي الوقت الحاضر.

وفيما يتعلق بالتقرير اعلاه عن الاسلام في المجال السياسي، يمكن ان نطرح اسئلة حول القضايا التي يثيرها بادي وآخرون. هل تمثل السياسة الاسلامية رفضاً شعبياً للحداثة؟ هل هي نتاج حيّزات اجتماعية خارج حيز السلطة والسياسة، خارج «المشهد السياسي الوطني» (بادي، ١٩٨٦، ص ٢٤٥)؟ هل تمثل نزالاً شاملاً مع النظام السياسي ساعية الى احلال مدينة الله محله؟ للاجابة على هذه الاسئلة علينا ان نفتت الكليات وننظر الى تيارات وتلاوين مختلفة.

دعونا اولاً نعاين المفاهيم المستخدمة. فان بادي يستخدم «المشهد السياسي» بصورة متبادلة مع السياسة «الرسمية» للدولة وربما التنظيمات السياسية المجازة او المقبولة. ويضع هذا الحيز في تعارض مع «حيزات اجتماعية خارجية» حيث تستثار معارضات ومواقف رفض ذات طبيعة متشظية وطائفية في احيان كثيرة، عاملة بذلك ضد تكوين جماعة سياسية قومية ذات معارضة اضفي عليها طابع المؤسسة بصورة نظامية. ومفهوم «المجال السياسي» الذي أستَخدِمَه يختلف اختلافاً كبيراً. فهو اذ يرتبط تاريخياً بتكوين الدول الحديثة والعمليات الاقتصادية - الاجتماعية والثقافية التي تولدها، لا يبقى مرتبطاً بالدولة والمشهد السياسي الرسمي. وقد دفع استئثار الانظمة الشمولية بالمجال السياسي، العديد من المنظمات والقوى السياسية تحت الارض لممارسة العمل السري بهذا القدر او ذاك حسب درجة القمع والمراقبة. ولم يكن القمع الناصري قد اقصى السياسة الاسلامية من المجال السياسي ولا القمع البهلوي قوى اليسار الايراني. وفي الوقت الذي يمكن ان نتفق فيه مع بادي على ان هناك حيزات اجتماعية خارج المجال السياسي ولكنها تستطيع مع ذلك المساهمة بأقساط فيه فاننا لا نستطيع ان نحيل كل السياسة غير الرسمية الى هذه الحيزات. لذا تُطرح مسألة علاقة هذه الحيزات بالمجال، وهي تختلف عن علاقتها بالدولة.

من الواضح ان حركة «الاخوان المسلمين» شكلت، منذ تأسيسها في العشرينات، قوة هامة في المجال السياسي المصري. وقد جادلتُ بان اشكال تنظيمها السياسي وايديولوجيتها تجعلها قوة سياسية حديثة. وان رفضها للاشكال الثقافية الاوربية لا يمثل بالضرورة رفضاً للحداثة ذاتها بل يمكن النظر اليه كاعادة بناء للحداثة وفق نماذج وطرازات اسلامية (كاري، ١٩٨٣). ولم تدخل دائماً في نزالات شاملة مع النظام السياسي بل انخرطت في احيان كثيرة في سياسة المعارضة والضغط والمساومة

ذات الطابع المؤسسي: اولاً تحت النظام الملكي في الثلاثينات والاربعينات ثم في الايام الاولى من نظام حكم «الضباط الاحرار» قبل ان يختلفوا مع عبد الناصر. وتحت وطأة القمع الناصري كان اقرب ما وصلوه الى رفض النظام السياسي رفضاً كاملاً ولكن حتى حينذاك كانت قيادة هضيبي المعتدلة قيادة مبهمة. وفي تلك المرحلة وقعت اهم الانشقاقات مع التيارات الراديكالية الجديدة التي سنعود اليها. وعاد التيار الرئيسي للمنظمة الى الساحة المفتوحة في ظل السادات واستأنف المشاركة في السياسة ذات الطابع المؤسسي الى حد تشكيل التحالف الانتخابي التكتيكي مع الوفد الجديد (وهو حزب علماني ذو عنصر قبطي قوي) في عام ١٩٨٤. ووقت كتابة هذه السطور كانوا يشكلون حزباً معارضاً نظامياً في البرلمان. وهذا مثال هام ليست السياسة والمعارضة الاسلاميتان فيه سياسة ومعارضة «نزال شامل». ولا يعني هذا ان مثل هذه السياسة لا توجد في مصر.

ان رفض النظام السياسي والدولة القومية رفضاً تاماً لصالح نموذج طوباوي، وحتى نموذج لمدينة الله يُنتَظر منه الخلاص، تبلور في اتجاه واحد للفكر السياسي الاسلامي تحت وطأة القمع الناصري، وهو الاتجاه الذي كان سيد قطب ابرز من نظّر له (كاري، ١٩٨٤، كيبل Kep-el، ١٩٨٥، الفصل الثاني اعلاه). كان قطب قد حدد طابع المجتمعات العصرية، بما فيها المجتمعات المسلمة اسمياً، بوصفها «جاهلية»، مملكة بربرية وجهل تعاني من حكم الانسان للانسان، حيث الله وشرعه غائبان. واقترح اعادة اخراج نضال محمد ضد جاهلية زمنه من خلال تشكيل طليعة من المسلمين الحقيقيين الذين سيبنون قواهم الروحية والجسدية في عزلة روحية وشعورية عن المجتمع الضال وحكامه لمواجهة وقهر هذه «الجاهلية» عندما يحين الوقت، واقامة سيادة الله وقانونه المنزل. وكانت هذه الافكار قد تسلمتها وعملت وفقها

المجموعات الاسلامية الراديكالية التي انشقت عن «الاخوان المسلمين» في السبعينات مثل «جماعة المسلمين» التي تسمى في الاعلام «التكفير والهجرة» وجماعة «الجهاد» التي كان لها ضلع في اغتيال السادات. واجتماعياً تُجَنِّد هذه المجموعات من صفوف الانتلجنسيا في الغالب، ولا سيما الطلبة، ولكنها تضم ايضاً معلمين وموظفين وتقنيين وحرفيين وضباطاً صغاراً. اي انهم من مشاركي التيار الرئيسي في المجال السياسي وليسوا ممثلي «حيزات اجتماعية خارجية». وبين حركة «الاخوان المسلمين» التي تمثل التيار الرئيسي وهذه المجموعات هناك العديد من المواقف الوسطية مثل مواقف المجموعات الاسلامية في الجامعات ومواقف الخطباء الراديكاليين. ويبقى السؤال: كيف ترتبط هذه المجموعات المختلفة بـ «الناس»؟

ان «الناس»، كما رأينا، مقولة بالغة الاهمية في تفسير الظاهرة السياسية الاسلامية الحديثة، للمراقبين والمشاركين على السواء. ويُفتَرض ان الافكار والهويات الاسلامية محفوظة في العقل الشعبي والثقافة الشعبية، مقنَّعَة خلال الشطر الاعظم من قرن بنتوءات غريبة مستنبَتَة من الدولة القومية الحديثة وما يقترن بها من افكار وممارسات سياسية وثقافية. ولكن هذه الاشكال ليست الا زوائد سطحية تتصل بالانتلجنسيا ولا تنفذ الى العوالم الشعبية. وان ظهور الطبقات الشعبية على المسرح السياسي (من خلال عمليات التحديث الاقتصادية ـ الاجتماعية على ما يفترض) يعيد وضع الاسلام بثبات على جدول العمل السياسي. ويقول ألبرت حوراني Albert Hourani، على سبيل المثال، في «مقدمة طبعة ١٩٨٣ الثانية» لكتابه «الفكر العربي في العصر الليبرالي ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩» Arabic Thought in the Libral Age 1798 - 1939 انه حين اعد الكتاب اول الامر كان همه الرئيسي ان يلاحظ الانقطاعات مع الماضي، وقد كدَّره هذا التوجه فيما بعد وتساءل ما اذا

كان عليه ان يقتفي الاستمراريات مع الماضي:

«في القرن الحالي فَقد (القادة الاسلاميون التقليديون) الكثير من هيمنتهم او هكذا كان يبدو وقت اعدادي هذا الكتاب: يبدو أوضح الآن منه حينذاك، لي على الاقل، ان توسيع دائرة الوعي والنشاط السياسيين، ان مجيء «السياسة الجماهيرية»، سيزج في العملية السياسية رجالاً ونساء ما زالوا قابلين للتأثر بما قاله وكتبه الازهر، وما قد يُعلِّمه شيوخ الطُرُق». (حوراني، ١٩٨٣، ص ٩).

اي «جماهير» يشار اليها هنا؟ فالاكثر نشاطاً، كما رأينا، هم الانتلجنسيا الجديدة، خريجوا انظمة تعليم حديثة يواجهون آفاق عمل وتوظيف قاتمة في مجتمع ودولة غير قادرتين على استيعاب جمهرة البروليتاريا المثقفة التي ينتجانها وحيث المكافآت تذهب الى من تتاح لهم الثروة والمحسوبية (ديفيز Davis، ١٩٨٤). وكان نظراء هذه الفئات يوفرون في العقود السابقة كوادر التحريضات القومية واليسارية فضلاً عن التحريضات الاسلامية. وهذه الفئات ليست جديدة على المشهد السياسي، سوى ان وضعهم ربما الآن وضع يائس بصورة اكثر شفافية، وظهروا عند منعطف سياسي جديد من اخفاقات القادة والايديولوجيات اخفاقات متكررة، وبشكل حاسم، انتصار الثورة الاسلامية في ايران. انهم لا يتبعون تعاليم الازهر او شيوخ الطُرُق بل يتعاملون معها بعدم اكتراث واحياناً بازدراء. وافكارهم ليست امتدادات لولاءات وثقافات تقليدية، بل مبتكرات حديثة شُيِّدت ازاء السياسة الراهنة. ولا يمكن تفسير الاشكال المحددة لهذه السياسة من منطلق المشاعر الشعبية التي يمكن ان تلتصق بهم بسبب التقوى الدينية سوى ان هذه التقوى لا يمكن ان ترتبط الا بسياسة اسلامية حديثة تحديداً لأنها انسلخت عن مرساها التقليدي في القرية والجامع والطريقة.

ومرة اخرى، ماذا عن «الناس»؟ ان هذه مقولة واسعة وفضفاضة

للغاية، فلنضيِّقها. اننا بادئ ذي بدء نتحدث عن سكان مدينيين في المدن الكبيرة، ولكن، في حالة مصر، ايضاً في مدن ريفية معينة في صعيد مصر. ومن بين هؤلاء السكان اهالي الاحياء المدينية المركزية القدامى زائداً شرائح من مهاجري الريف او المحافظات الذين وصلوا في مراحل مختلفة، خلال العقود القليلة الماضية في الغالب، اولاً الى الاحياء القديمة ثم ابعد، الى الضواحي الشاسعة ومدن الاكواخ. والكثير من السكان الاقدم ليسوا جديدين على السياسة بل شهدوا وحتى شاركوا في حملات التحريض والتعبئة القومية المختلفة خلال العقود الماضية. وكان من شأن البعض، وهم اقلية بالضرورة، ان ينخرطوا في سياسة اليسار المنظمة (قطاعات من العمال الصناعيين) او سياسة «الاخوان المسلمين» المنظمة. وكان من شأن البعض ان يكونوا اتباعاً لوجهاء سياسيين او بيروقراطيين. ولن تبدو المقارنة مع متمردي هوبسبوم البدائيين، التي عقدها بادي (انظر اعلاه) مناسبة لهؤلاء السكان: قد يكون الكثير منهم خارج السياسة المنظمة ولكنهم ليسوا «ما قبل سياسيين». ولنا ان نتأمل في مضامين الثقافة الشعبية المدينية. من المؤكد ان الاسلام يلعب دوراً فيها ولكن بطرق مختلفة: فروض يومية للبعض، مهرجانات دينية للكثيرين، وطقوس تُمارس في المناسبات للغالبية.

ومن حيث الفكر والممارسة الدينيين فان الدين الشعبي ليس معروفاً بارثدوكسيته: تلاوين عديدة من الغيبية والتوفيقية والسحر موجودة في الثقافة الشعبية (انظر الفصل الخامس اعلاه) دون ان تكون متميزة دائماً (في العقل الشعبي) عن الدين بحد ذاته. وقد ناضل المصلحون الدينيون، وهابيون وسلفيون، على امتداد اجيال ضد الهرطقة الشعبية، بلا نجاح الا حين كانوا يستطيعون فرض اصلاحاتهم بصورة مباشرة، كما في اجزاء من الجزيرة العربية. والاسلاميون

السياسيون الحديثون ورثة السلفية من هذه الناحية، وهم ليسوا أكثر تسامحاً مع الهرطيقية والتوفيقية في الدين، ولكن هذه ليست قضية في الوقت الحاضر الاهم في السياق الحالي هو الجانب التضامني، الطائفي من الهوية الدينية الذي سبق وان أشرنا اليه (انظر الفصل الخامس) والذي يمكن استحضاره في ردود الافعال الشعبية وخاصة في اوضاع النقمة والاحباط: الاسلام كهوية طائفية في مواجهة الغرباء والاجانب. ومما يثير الاهتمام ان نلاحظ ان مدن الصعيد المصري مثل اسيوط والمنيا، وهي مواطن اقليات تصورها على انها جماعة صلبة تتحرك، باطراد، أسفل (او أعلى) التاريخ». (اندرسن، ١٩٨٣، ص ٣١).

وتعتمد الجريدة بالقدر نفسه على مفهوم الزمن الفارغ، المتجانس، وعلى الالتقاء المفترض بين مصالح قرائها ومعارفهم. وما يوحد تنوع المواد على اي صفحة اولى هو التاريخ في اعلى الصفحة ومعرفة كل قارئ بان الصفحة نفسها يقرأوها عدد كبير من مواطنيه يعزز خيال الجماعة.

ان الطباعة وانتشار الكلمة المطبوعة انتشاراً متسارعاً في اجزاء من الشرق الاوسط منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، عامل حاسم في تسهيل مفهوم الامة. انه العامل الذي يكمن في اساس كل العوامل الاخرى ويجعلها ممكنة. كما انه يسهل تطور لغة مطبوعة مثل العربية الحديثة المتعارف عليها، مختلفة عن النصوص المقدسة والكلاسيكيات التاريخية الى جانب اختلافها عن تعدد اللغات العربية المنطوقة. وتخلق هذه اللغة المطبوعة مجالاً موحداً للتبادل والاتصال، هو أحد الشروط للمجال السياسي الناشئ. قبطية كبيرة، هي ايضاً مراكز أشد التحريضات الشعبية الاسلامية تطرفاً واكثر المجابهات ضراوة مع السلطات والاقباط.

بالاضافة الى هذه المكونات الدينية نستطيع ان نتوقع عدة مستويات اخرى من الثقافة والوعي الشعبيين، بما في ذلك التشظي عند

بادي، على اساس القرابة او الحي، والمواقف الطائفية الثنوية فبيل، على اساس «نحن» و«هم». ولنا ان نضيف بعداً هاماً آخر من ابعاد الثقافة الشعبية: الثقافة الجماهيرية mass cultureالعالمية التي تنتشر من خلال وسائل الاعلام والضغوط الاستهلاكية والتي تشكل مبعث قلق بالغ للاسلاميين والقوميين واليسار. فان كل من يتوسمون في انفسهم الوصاية على الناس يخافون الرموز المغرية والمباهج التي تلوِّح بها الكوكا كولا والمالبورو وسراويل الجينز ورعاة البقر ومسلسل دلاس (عمرو ابراهيم، ١٩٨٧) بوصفها مخدرات مُفسِدة، وخاصة للشباب، من المكائد الخبيثة للامبريالية الثقافية. فهذه في آن واحد مملكة الاحلام التي تقود بعيداً عن الالتزامات السياسية او الاخلاقية من اي نوع، وميدان احباطات منحرفة ازاء العجز عن بلوغ المزيد من المسرات والمواقع الاستهلاكية، وبهذه الصفة مزيد من الاغتراب وحافز على الانشقاق والمعارضة. وكل هذه، والعديد غيرها، مكونات ثقافة شعبية. ويمكن تحريك تراكيب وانماط متنوعة من هذه المكونات ازاء اوضاع ومحفزات مختلفة.

اذن، كيف يرتبط هذا المجال اللا متجانس من الثقافة الشعبية، بالمجال السياسي، وخاصة بالسياسة الاسلامية؟ ستعتمد الاجابة عن هذا السؤال على المكان والزمان. وعلى افتراض ان الوضع الحالي في غالبية بلدان الشرق الاوسط وضع من تفاقم الحرمانات الاقتصادية والقمع السياسي، يكون سكان المدن عندئذ، ناضجين لاعمال التحريض والتعبئة السياسية. ويتزامن هذا مع وضع، المجال السياسي فيه مقيد تقييداً شديداً بحكومات ذات عيون مفتوحة واجهزتها الامنية، وخاصة حين يتعلق الامر بالتحريض والتنظيم الشعبيين. وفي هذه الظروف تكون لدى المعارضة الشعبية فرص اكبر بكثير للوصول الى الاماكن الشعبية بطرق وقنوات دينية، وخاصة الجوامع. وكان لهذا اهمية بصفة خاصة

في ايران حيث أُخمِدت المعارضة الشعبية بنجاح بعد واقعة مصدق في اوائل الخمسينات فيما كانت لدى قنوات التنظيم الديني فرصة افضل للتملص من يقظة السافاك في نشاطاتهم الخفية من خلال الجوامع والمؤسسات الدينية. وفي مصر كان انفتاح السادات الانتقائي في السبعينات قد شمل القوى الدينية برعايته لتكون ثقلاً مضاداً في مواجهة الناصرية واليسار. وتشكل هذه الامكانية المتمايزة والانسب للوصول الى المواضع الشعبية عاملاً واحداً على الاقل في تفسير النجاح الاخير للسياسة الاسلامية. ومن الواضح ان هذا ليس العامل الوحيد. العامل البارز الآخر هو انهيار معنويات القوميين واليسار واحساسهم بالفشل في بلدان عديدة، والارتباط التاريخي لبعض افكارهم ورموزهم بالانظمة القمعية ذاتها التي خلقت المشاكل ذات العلاقة. ومن العوامل الحاسمة مؤثر محاكاة الثورة الايرانية وصعودها الباهر على المسرح العالمي بوصفها المكافح الرئيسي ضد الجبروت الغربي باسم الاسلام. ولا تفترض هذه التفسيرات اي وشائج خاصة لدى الناس بالافكار الاسلامية. فحتى الامكانية الشعبية للانتماءات التضامنية والطائفية يمكن ان تعول عليها القضايا القومية بالقدر نفسه:

فينومنولوجيا الجاذبية القومية لا تتطابق بالضرورة مع ايديولوجيا قومية. وادعاء بادي بان الحركات القومية لا تنجح في التعبئة الشعبية الا حين تكون في المعارضة وتفقد امكانيتها حين تكون في السلطة (نقطة يطرحها لتعزيز توصيفه الثقافات السياسية والاسلامية بانها ليست قادرة الا على توليد معارضة نزالية تمارس الرفض الشامل) ليس ادعاء وجيهاً بشكل يغني عن التدليل. فان ناصر والناصرية كانا مجهولين في المعارضة ولكن كان لهما تأثير شعبي مذهل في الحكم. ويمكن ان نختتم بالقول ان «الناس» ليس لديهم ارتباط جوهري او متأصل بالاسلام السياسي الذي يختلف تماماً، على اية حال، عن

افكارهم وممارساتهم الدينية المعتادة. والنجاح الشعبي للسياسة الاسلامية، حيث يتحقق، يكون نتاج اوضاع ومنعطفات معينة، كما جادلتُ في كل هذه المقالات.

الدولة: برانية ووراثية؟

كما رأينا، فان من الموضوعات المنتظمة في تحديد طابع الدولة في الشرق الاوسط، تحديده من منطلق «برانيتها» عن المجتمع. وقد طُرِحَت هذه البرانية من منطلق الاستمرارية التاريخية للدولة «الوراثية» (او الاستبداد «الاسيوي» في ظروف حديثة بوصفها الدولة «الوراثية الجديدة» او من منطلق تبعية الدولة «الطرفية» للنظام العالمي الذي يديمها كوكيل ووسيط في العلاقة مع التشكيلات الاجتماعية التي تحكمها. ولكن «البرانية» تعني شيئاً مختلفاً تماماً ازاء الدول التاريخية لما يسمى الانواع «الاسيوية» او المتشظية عما يمكن ان تعنيه ازاء الدول الحديثة في الشرق الاوسط او غيره. وكما رأينا، فان الدول التاريخية يقال عنها انها دول برانية بمعنى كونها خارج العلاقات الاجتماعية ومؤسسات التشكيلة الاجتماعية: ليس لديها المصلحة او الموارد لاختراق المجتمع ابعد من اكثر المستويات سطحية في مناطق متاحة لمراكز السلطة. ولا يمكن قول ذلك عن الدول الحديثة التي بعضها على درجةعالية من التطفل والتوجيه في العديد من مناحي الحياة الاجتماعية وحتى الحياة المنزلية اذ يقال عنها «برانية» بمعنى انها تستمد قواها ومواردها، الى حد بعيد، من مصادر خارج التشكيلات الاجتماعية التي تحكمها. والمخطط النموذجي لهذا الوضع هو الدولة «البترولية» التي تعتمد قواها ومواردها اعتماداً كبيراً على ما يسمى «الريع». ولكن العديد من الدول الاخرى في الشرق الاوسط انتفعت بصورة مباشرة او غير مباشرة من عوائد النفط دون ان تكون هي نفسها

صاحبة موارد نفطية. فان مصر والاردن وسوريا تمتعت بهبات سعودية وخليجية باشكال مختلفة فضلاً عن تحويلات العمال المهاجرين في الدول النفطية. وهذه دولة «نهب» (بلغة فيبل) بمعنى خاص: بخلاف سابقتها التاريخية، فانها لا تنهب ثروة الشعب وعمله بقدر ما تنهب مورداً يحدث انه متوفر وان انتاجه يستهلك جزءاً ضئيلاً من الطاقات القومية (الامر الذي يُكافأ عليه من هم محظوظون بما فيه الكفاية للعمل في هذا القطاع مكافأة حسنة عادة). وعلى العكس تماماً فان الدولة دولة معيلة توزع الثروة البترولية لا وفق عقلانية اقتصادية او اخلاقية تتعلق بالاستثمار او العوز وانما حسب عقلانية سياسية في الغالب تتعلق بكسب اتباع وانصار مخلصين والحفاظ عليهم. وهذه الوظيفة التوزيعية تصح ايضاً على دول «اشتراكية» بيروقراطية، نفطية (الجزائر) او غير نفطية (مصر عبد الناصر، سوريا)، تبسط سيطرتها على مكونات الاقتصاد الرئيسية والاكثر استراتيجية فتكون قادرة على التحكم بموارد وعائدات. ولكن بقدر ما يتم الحصول على هذه الموارد من عمل الاقتصاد في الداخل، يصبح المعنى الذي تكون به الدولة «برانية» معنى مخففاً. لذا يمكن القول انها برانية بمعنى فيبل للدولة «الطرفية» التي تستمد قواها من التبعية الى قوى دولية والى النظام العالمي. ويمكن ان نقر بوجاهة معينة في هذا الزعم دون الاتفاق بالضرورة مع الدقائق الكاملة لـ «نظرية التبعية» من حيث «القوانين» الاقتصادية المتعلقة باعتصار فائض القيمة والتبادل اللامتكافئ. فالمساعدات المالية والعسكرية والتقنية من الدول البترولية او من القوى الدولية (خاصة الولايات المتحدة الامريكية) تشكل موارد هامة مستمدة خارجياً لبلدان مثل مصر. وبالتالي فان مد وجزر هذه الموارد، شأنهما شأن تقلبات العوائد النفطية، يصبحان عوامل بالغة الاهمية في الحظوظ السياسية لهذه الدول واستقرارها في نهاية المطاف. يسمي بادي هذا الشكل من

الدولة «وراثية جديدة» لتأشير استمراريتها او تشابهها مع الدولة الوراثية التاريخية، على ما يُفترض. وثمة سمتان تجعلان هذا التصنيف وجيهاً هما: الحكم الفردي او حكم الزمرة، واستخدام المحسوبية والتبعية على نطاق واسع في الحفاظ على التأييد والسيطرة. وان تماهي الدولة مع سلطة وقيادة فرد معين، عائلة و/ او زمرة لا يقتصر على مَلكيات تقليدية مثل العربية السعودية والمغرب بل انه شائع ايضاً في الدول «الثورية» مثل العراق وسوريا. وعندما نضيف مصر عبد الناصر وايران الثورية الى هذه القائمة تصبح وحدة هذا التوصيف وحدة ممدودة. صحيح ان عبد الناصر كان الشخصية الطاغية في الدولة وكانت هناك زمرة من «الضباط الاحرار» حوله تتمتع بسلطة واسعة، وان خميني هو الحَكَم الاعلى للدولة الثورية. ولكن هنا تنتهي المقارنة: تقدم كل دولة من الدولتين المعنيتين شبكة معقدة من علاقات القوة، بما في ذلك نزاعات وصراعات، وشبكة تختلف تماماً عن الاخرى. وكلاهما تختلفان اختلافاً كبيراً عن حكم صدام حسين الفردي في العراق، حيث تُمارس درجة أعلى بكثير من السيطرة المباشرة على الدولة والحزب، وهناك مجال اضيق بكثير للنزاع او الانشقاق داخل اجهزة الدولة وزمرها. ويمكن ان نضيف انه في ثقافة مصر السياسية الارقى، عندما حاول السادات ان يرتدي اهاب عبد الناصر، كان موضع قدر كبير، واحياناً مكشوف، من السخرية. ولم يتمكن قط من مصادرة ما كسبه عبد الناصر من مشروعية وكاريزما. ولا شيء يمكن ان يوضح التعارض اكثر من تشييع كل منهما:

حدث جماهيري عاطفي جَلَل بحق لعبد الناصر وموكب من الشخصيات الاجنبية للسادات. وليس هذا مجرد نوع من الاعتراض القائل ان كل حالة تختلف عن الاخرى، بل محاولة للاشارة الى الظروف والنتائج المختلفة للسلطة الفردية في هيكل الدولة. فان ديغول بل

والسيدة تاتشر في هذه الحالة، كانا بمعنى ما حاكمين فرديين.

لننتقل الى مسألة المحسوبية. ينبغي ان نلاحظ اولاً ان «المحسوبية» ظاهرة واسعة الانتشار توجد في مجتمعات واوضاع كثيرة، في العالم الثالث وفي الغرب. وهي تحدث على مستويات متعددة، من سياسة وتجارة المدن الصغيرة الى الاحزاب والمؤسسات السياسية القومية (كما في ايطاليا والولايات المتحدة الامريكية). وهي بحد ذاتها ليست ظاهرة متجانسة سوسيولوجياً بل في الواقع متباينة تماماً في السياقات المختلفة واللامتجانسة التي يُشَخص فيها شيء يسمى «محسوبية ـ عمالة» Patronage - clientelism . وما يسمى محسوبية فيما يتعلق بدول الشرق الاوسط هو نظام لتوزيع الموارد القومية يتبع حسابات سياسية للقوى والولاءات، والوقاية من نزاعات تهدد بالخطر. ويمضي هذا متساوقاً مع اجهزة قمع عسكرية وامنية متكاملة تستهلك بدورها قسماً كبيراً ان لم يكن القسم الاكبر من عوائد الدولة، وهي نفسها طرق تؤدي الى شبكات محسوبية واسعة. والدولة وهيئاتها ارباب عمل كبار ان لم تكن رب العمل الاكبر، وتمارس السيطرة على فرص العمل والوظائف المرغوبة أكثر من سواها، حيث ان هذا من اهم طرق المحسوبية وهناك ميل لتركيز امتيازات الوظيفة لدى عوائل وزمر معينة. وتشتمل اشكال المحسوبية الاخرى على اتجاهات الاستثمار الاقليمية والقطاعية والموارد التي تخصص للمشاريع ومنح المقاولات وتراخيص التجارة.

وترتبط مسألة محسوبية الدولة ارتباطاً مباشراً بمسألة «الطبقة» و«التحليل الطبقي» التي شغلت الادبيات الماركسية والماركسية الجديدة (علوي Alavi، ١٩٨٢، ترنر Turner، ١٩٨٤، ليكا Leca، ١٩٨٧). وفي المخطط الماركسي الكلاسيكي تتكون الطبقات في علاقاتها بوسائل الانتاج، وعلى اساس مصالح تتكون على هذا المستوى، تدخل المجال

السياسي من خلال وساطات وتمثيلات بقوى سياسية تخوض الصراع الطبقي في الساحة السياسية. وفي هذا المخطط تمثل الدولة، بهذه الطريقة او تلك، مصالح الطبقة السائدة اقتصادياً. وفي العديد من دول العالم الثالث لا يبدو ان هذا المخطط يعمل بنجاح لأن الدولة تسيطر على قدر من الاقتصاد والانتاج والتوزيع بحيث ان العلاقة بالدولة وهيئاتها تقرر امكانية الوصول الى الفرص الاقتصادية. والدولة لا تحدد النظام الطبقي بصورة كاملة، مثل ملكية الارض او عدم ملكيتها، ملكية الاعمال وغيرها من الممتلكات، ولكنها في هذه الحدود تستطيع ان تؤثر تأثيراً جذرياً على فرص العمر بالنسبة لافراد وعوائل وفئات معرَّفَة بلغة الاثنية أو الدين او المنطقة. ومن الواضح ان الدولة ليست اداة طبقة سائدة او ممثلة هذه الطبقة بل انها من خلال هيمنتها على الموارد، تحدد الافضليات والقوى النسبية للفئات والقطاعات الاجتماعية. والزعم القائل بان الدول «الثورية» تمثل «البرجوازية الصغيرة» يخلط الاصل الاجتماعي بمصالح طبقية منهجية(١٠). الزعم الآخر يذهب الى ان الدولة اذ لا تُمثّل طبقة معينة فانها تتوسط بين «الطبقات السائدة». ولكن دولنة الاقتصاد في مصر عبد الناصر وعراق البعث وسوريا البعث اسفرت على وجه التحديد عن الحد بصورة جذرية من مصالح وقوى الطبقات السائدة مثل الملاك والصناعيين والتجار الكبار، ان لم يكن تدميرها. وان الانفتاح اللاحق في مصر السادات والترميمات المماثلة للقطاع الخاص في الجزائر والعراق وسوريا في السنوات الاخيرة، لم تسترجع طبقات رأسمالية مستقلة بل اوجدت في الغالب طبقات تجارية جديدة طفيلية اساساً على الدولة ومواردها، وبصفتها هذه تكون تابعة لها في علاقات غالباً ما تكون متكافلة مع قيام كوادر الدولة من ذوي السطوة بدور الرعاة ان لم يكن الشركاء.

ويعمل هذا النظام ضد ظهور تضامنات طبقية او قوى سياسية

تقوم على اساس مصالح طبقية (لا يعني ذلك ان الانظمة الرأسمالية الغربية تفرز بالضرورة سياسة كهذه تحددها الطبقات). فالفئات التي تنتفع من الدولة لا تفعل ذلك على اساس انتماء طبقي وانما كأفراد وعوائل وجماعات معينة، وقرى او مناطق. وعلى كل وحدة من هذه الوحدات ان تتفاوض بشأن شروطها الخاصة مع الدولة وهيئاتها وكوادرها، في احيان كثيرة بالتزاحم فيما بينها بدلاً من التضامن. وبالتالي فان التأييد الذي تحظى به اي دولة معينة يعتمد على حجم الموارد التي تستطيع ان تضع يدها عليها وسعة الدائرة التي يغطيها نظامها التوزيعي، وهي بهذه الصفة مكشوفة بدرجة كبيرة لتقلبات العوائد من النفط او من موارد اخرى تعتمد على الاسواق العالمية وغيرها من المنعطفات الدولية.

وهذا النظام، حتى في احسن اداء منه، يترك قطاعات واسعة من السكان غير مشمولة بالافضليات الاعلى لتوزيع الموارد. ومن العوامل الحاسمة في هذا الصدد مشكلة القطاعات المتعلمة الشابة من السكان واستبعاد الاكثرية العظمى لهذه الاعداد من آفاق الوظيفة التي يُقَادون الى التطلع اليها. فالصلة المتينة بين التعليم والوظيفة في العقل الشعبي تستثير الآمال. ولدى كل بلدان المنطقة عملياً سياسة لاستيعاب اكبر عدد ممكن من خريجي المعاهد العليا والجامعات في القطاع العام، وفي الغالب استيعابهم في اجهزة الدولة البيروقراطية. ولدى مصر منذ عهد عبد الناصر سياسة تكفل فرصة عمل لكل خريج جامعي. والتوسع الهائل بأعداد الشباب في كل مكان عملياً يلقي عبئاً كبيراً على كاهل هذه السياسة. ومن نتاجاته العرضية النمو المتواصل والتضخم الصارخ لاجهزة الدولة البيروقراطية، مما يجعلها حتى اثقل وابطأ. ويكون مستوى مرتبات هؤلاء الخريجين متدنياً على العموم بالنسبة لتكاليف المعيشة، مما يجعل لزاماً على الكثيرين ان يمارسوا مهناً ثانية، ويُسهّل

الرشوة والفساد في المراكز القليلة التي يمكن ان تقدم فرصاً في هذا الاتجاه. وتكون آفاق المهنة والترقية محدودة جداً للاكثرية في حين ان الخيارات المهنية المرغوبة تُحفَظ بصورة متزايدة لابناء من يتبوأون اصلاً مراكز عليا او موقعاً مناسباً في نظام التوزيع. فلا غرو ان يشكل هذا اكثر قطاعات السكان انفتاحاً على التحريضات ضد النظام السائد، وهو القطاع الذي تسوده التيارات الاسلامية في الوقت الحاضر[١١]. ان هشاشة التأييد لهذه الانظمة والاسس المتزايدة للمعارضة والنزاع تجعل الاعتماد على القوة والاجهزة القمعية اكثر ضرورة. ومن هذا المنظور فان السبيل الوحيد لتدعيم الاستقرار السياسي على اسس أمتن وأكثر ديمومة هو ايجاد طريق يؤَمِّن تنمية اقتصادية منتجة، وهو نهج يبدو بعيد المنال ابداً بالنسبة لغالبية بلدان العالم الثالث، ولدول الشرق الاوسط بكل تأكيد.

لقد كان الانفتاح الاقتصادي على المشروع الخاص فضلاً عن الاستثمار الاجنبي، سياسة دشنها السادات بعد حرب ١٩٧٣ وتصاعد اسعار النفط وعوائده. وكان خروجاً عن اشتراكية الدولة الناصرية والسيطرة المحكمة على الاقتصاد، هدفه المزعوم اجتذاب الاستثمارات من المخزون الضخم للثروات النفطية المتراكمة لدى العربية السعودية ودول اخرى. وقد افتتحت هذه السياسة قطاعاً خاصاً كدس ثروات هائلة من خلال مؤسسات تعمل بالدرجة الرئيسية في البناء والتجارة (الاستيراد في الغالب) والسياحة. وكان ابرز عنصر «منتج» في هذه الاستثمارات، مشاريع جديدة في انتاج وتجميع الاسلحة والمعدات العسكرية، اولاً في مؤسسة مشتركة مع رأس مال سعودي ولكنها بقيت في اطار قطاع الدولة. وشهدت اواخر السبعينات والثمانينات هذا الشكل او ذاك من اشكال الانفتاح، بمعنى توسيع القطاع الخاص على حساب القطاع العام، في دول عربية اخرى، الجزائر وسوريا والعراق

(ليكا، ١٩٨٧، سبرنغبورغ Springborg، ١٩٨٥). وفي حين ان انفتاح السادات كان محاولة للكسب من عوائد النفط المتزايدة فان الظواهر الثانية في البلدان الاخرى تأتي، جزئياً على الاقل، نتيجة الضغوط الناجمة عن هبوط هذه العوائد.

«نتيجة استراتيجية الدولة لنقل المسؤولية الى «القطاع الخاص» عن تلبية الطلب وتوفير العمالة وتعبئة المدخرات الممكنة حين لا تعود صعوباتها المالية (سواء اكانت ديوناً او انخفاضاً في عوائد النفط) تتيح لها الاستغناء عن البرجوازية».

(ليكا، ١٩٨٧، ص ٦)(١٢).

وما يحدد استراتيجية الدولة التوزيعية حجم عوائدها بالنسبة الى التزامات الصرف التي يستحوذ الانفاق العسكري على قسم كبير منها. لذا يمكن النظر الى اللجوء الى القطاع الخاص على انه محاولة لنقل بعض الاعباء والمسؤوليات. ولكن هذه، كما يشير ليكا، استراتيجية سياسية خطرة. فهي تخلق فوارق في الثروة مرئية بقدر اكبر بكثير، مشددة مشاعر التذمر والاستياء لدى الجماهير المحرومة، وتضعف الادعاءات الاشتراكوية بشرعية الدولة عند انصارها ذاتهم. وهذه مشاعر طبقية (لربما ليس بالمعنى الماركسي الكلاسيكي ولكنها مشاعر فقراء ضد اغنياء)، ليس لها قنوات تعبير نظامية بسبب القمع السياسي، فتتخذ شكل الهبّات المشتتة. كما انها تغذي حركات المعارضة المنظمة وان كانت محظورة، وابرزها في غالبية البلدان خلال السنوات الاخيرة هي الحركات الاسلامية.

الدولة الاسلامية والدولة القومية

اذا كانت الدولة القومية ومظاهرها نموذجاً مستورداً غير مناسب للظروف الثقافية والاجتماعية الاسلامية، فهل تنجو الدولة الاسلامية

من هذه النماذج المستوردة لصالح شكل أكثر اصالة وانسجاماً؟ من بين الدول الاسلامية القائمة، ايران هي النموذج الاصلح للتوقف عنده. فالعربية السعودية انبثقت من اشكال حكم قَبَلية بالية، وما يبقيها في شكلها الحالي هو عوائد نفطية ضخمة. انها تثير مسائل شيقة ولكنها خارج نطاق هذا المبحث. وفي باكستان، كما في السودان، كان الاسلام قد فُرض بدكتاتورية عسكرية ضد معارضة واسعة، في محاولة لايجاد بعض المشروعية وتشديد السيطرة. ان ايران هي المثال الوحيد على دولة اسلامية اقيمت بثورة شعبية، الامر الذي يثير كل المسائل المطروحة للنقاش. لقد ناقشتُ تفسيرات الثورة الايرانية في مكان آخر (انظر الفصول الاول والثاني والثالث) وجادلتُ بان هيمنة رجال الدين على الدولة الثورية كانت نتاج منعطفات معينة قامت طبيعة وتاريخ المؤسسات الدينية في ايران بدور هام فيها، وان هذا بحد ذاته لم يكن بطريقة ما النتيجة الحتمية لارادة شعب اسلامي لا يفهم او لا يقبل باي شكل آخر من الاشكال الايديولوجيا او الحكم. وما اريد مناقشته هنا هو المعنى الذي تكون الدولة الثورية دولة اسلامية به وكيف تختلف عن النماذج المستوردة للدولة القومية.

هناك ازدواجية في الدولة الايرانية، من نماذج الدولة القومية مختلطة بأشكال اسلامية. وهذه الاشكال الاسلامية ليست انبعاثات أو استمراريات مع حالات تاريخية بل مبتكرات جديدة تماماً (انظر الفصل الاول). والازدواجية مؤشرة في عنوان «الجمهورية» الاسلامية ذاته، حيث تُعتمد «الجمهورية» بالاشتراك مع النتاجات العقلانية للثورة الفرنسية ولكل ثورات هذا القرن التي اطاحت بأنظمة ملكية في المنطقة وخارجها. ولها دستور مكتوب صاغه، بعد نقاشات واسعة وحامية، مجلس خبراء[١٣] منتخب (وفق نموذج الجمعية الدستورية)، ورئيس منتخب وبرلمان (مجلس، وهو نفس المصطلح الذي كان

يستخدم للبرلمان في النظام الملكي البائد فضلاً عن استخدامه في غالبية بلدان المنطقة). وثمةازدواجية متناقضة في السيادات، مكتوبة في الدستور: سيادة الارادة الشعبية (المادة السادسة)، انسجاماً مع دساتير الدولة القومية الديمقراطية، ومبدأ «ولاية الفقيه» الذي يعطي سلطات كاسحة، تكاد تكون اعتباطية، للفقيه الحاكم (انظر الفصل الاول أعلاه). وتتجسد الارادة الشعبية في البرلمان ولكن السلطات التشريعية لهذا البرلمان تخضع الى موافقة الفقيه الحاكم. ويراقب الفقيه و «مجلس المرشدين» (نصف الاعضاء عينهم خميني ونصفهم عينهم المجلس) انسجام القوانين مع الشريعة والمبادئ الاسلامية العامة. ونظرياً، يمارس الفقيه الحاكم اجتهاداً واسعاً في تفسير المصادر الاسلامية وتطبيقها. وعملياً، حتى الآن، تمتع المجلس الذي يتألف نفسه من النخبة الثورية، بسلطات تشريعية واسعة ولم يحدده «مجلس المرشدين» الا في قضايا معينة هي الاصلاح الزراعي وتأميم التجارة الخارجية اللذان صدر الحكم بعدم انسجامهما مع الضمانات الاسلامية للملكية الخاصة.

ولدى الجمهورية الاسلامية نظام حكومة بتقسيماته المألوفة الى وزارات ودوائر وظيفية ذات قواعد واجراءات بيروقراطية. ونظامها القانوني، حتى كتابة هذه السطور، نظام فضفاض للغاية واحياناً نظام تسوده الفوضى. فالدستور ينص على ان الشريعة الاسلامية هي اساس كل قانون وتشريع. ولكن الكثير من لوائح القانون المدني باقية من النظام السابق وتطبقها محاكم مدنية، تختلف عن المحاكم الشرعية (وهو تمييز يُمارَس ايضاً في العديد من بلدان المنطقة الاخرى). ويضم القضاة بينهم كوادر علمانية، بعضها من النظام السابق، ولكن يشترط ان يكونوا جميعاً اكفاء في الشريعة الاسلامية. يضاف الى ذلك ان هناك «محاكم ثورية» تتعامل مع الاعمال التي ترتكب ضد الثورة (بصورة

اعتباطية في كثير من الاحيان، تقررها السلطات المقاضية في اللجان (كومتي) والحرس الثوري)، كما هو معهود الى حد بعيد من الممارسة الثورية في الاماكن الاخرى. والمعترف به عموماً ان هذا الوضع لا يبعث على الارتياح وهناك دعوات الى تقنين الشرع الاسلامي في نظام موحد يغطي كل مناحي العقود والعمليات القانونية. ولكن شيئاً لم يتم حتى الآن لاسباب منها، كما يُعتقد، ان مثل هذا التقنين سيكون تجاوزاً على الاستقلال التقليدي للمجتهدين، الذين يستطيع كل واحد منهم (نظرياً) ان يتوصل الى حكم مختلف ولكنه حكم صالح بالقدر نفسه في القضية الواحدة. ومن جهة اخرى يجري بصورة متزايدة التجاوز على هذه الاستقلالية لصالح ضوابط الدولة المركزية حيث تفرض الدولة الاسلامية نفسها سلطة عليا. ومن عناصر هذه المركزية نظام الاستئناف الذي يسري على طهران نفسها، ولذا يستطيع ان ينقض حكم رجال دين افراد، والادارة المركزية للعدل في تعيين مدع عام يضطلع بمسؤولية شاملة. ان النظام القانوني في ايران الثورية يبين بوضوح اختلاط عناصر بيروقراطية حديثة وعناصر اسلامية. وسيكون من المثير للاهتمام ان نرى، اذا طبق ومتى ما طبق نظام موحد للشرع الاسلامي، كيف سيتعامل هذا النظام مع القضايا التي يغطيها حتى الآن القانون المدني.

والعنصر الاكثر مركزية بين العناصر الاسلامية في الدولة الثورية هو مبدأ «ولاية الفقيه» الذي ينص عليه الدستور، كما رأينا. وهذه الفكرة، الجديدة تماماً في السياسة والحكم (انظر الفصل الاول) تمنح الفقيه الحاكم (في هذه الحالة خميني) او معادله الجماعي (هناك مادة تقضي بمجلس فقهاء) سلطة عليا في تفسير النصوص المقدسة، واحاديث الرسول والائمة، وبصفته هذه، التدخل وتوجيه التشريع حول اي قضية من قضايا السياسة العامة يرتأي ان من المناسب ممارسة

سلطته وخبرته فيها، والتحكيم في اي خلاف او نزاع.

من العناصر الاسلامية الاخرى في ايران الثورية تعدد المنظمات الثورية على كل مستويات الحكومة والمجتمع والقوات المسلحة. وبعض هذه موازية لمؤسسات الدولة وتتدخل في اعمالها كمراقبين ورقباء ثوريين ان لم يكن كمزاحمين. واهم هذه المنظمات الباسدران او الحرس الثوري الذي بدأ ميليشيا ثورية ذات وظائف تتعلق بعمل الشرطة والدفاع الداخلي. واضافت الحرب وظائف عسكرية عامة موازية للقوات المسلحة النظامية لاسباب منها لجم هذه القوات. وفي نهاية المطاف اصبحت تشكيلات الباسدران منافسة كبيرة للقوات النظامية، معقدة وحسنة التجهيز في الاسلحة الثلاثة جميعاً وبوزارة خاصة تدير شؤونها. والباسدران فريدة بين المنظمات الثورية، في اداء وظائف موازية لمعادلاتها النظامية. ولاتمارس اللجان الثورية في الدوائر الرسمية والمؤسسات العامة، وظائف موازية ولكنها تراقب النقاء الثوري للمنظمات (مُفَسّراً بالارتباط مع التكتلات والصراعات السياسية الجارية، مع تطهيرات تُجرى بين حين وآخر بحق انصار طرف لصالح طرف آخر). كما انها تراقب الاخلاق الاسلامية والسلوك الاسلامي للعاملين من حيث الالتزام بالشعائر (الصلاة والصيام) او شكل الملبس الصحيح، وخاصة للنساء. والاكثر اهمية انها تحافظ على الانضباط الصناعي والايديولوجي في المعامل والمؤسسات الاخرى التي تستخدم عمالاً، وتتصدى لافكار النقابية الهدامة، الراديكالية ولكنها لا اسلامية. وتمارس لجان ومنظمات اسلامية اخرى الرقابة على الاحياء مؤدية وظائف بوليسية وامنية فيما تضطلع اخرى باعمال التوزيع الخيرية على الفقراء (بانية شبكات محسوبية في مجرى العملية).

ويذكّر انتشار اللجان والمجالس الثورية هذا الى حد بعيد بالاوضاع التي اعقبت ثورات شعبوية اخرى مثل الثورة الفرنسية او الثورة الروسية

حيث تراقب لجان المواطنين اوالعمال النقاء الثوري للحكومة والمجتمع، منخرطة خلال العملية في صراعات فئوية. وتختلف معادلاتها الايرانية بمضامين ايديولوجيتها، وعلى نحو حاسم، بحقيقة انها ليست منتَخبة وانما معينة من الفوق. ويشتمل ابتذال (روتنة) الثورات على اخماد او احتواء الرقباء. وهناك مؤشرات على ان هذه الخطوة جزء من جدول العمل الخفي لدى «المعتدلين» في المؤسسة الثورية.

يبدو، اذن، ان العنصر الاسلامي الاكثر اهمية في الدولة، من الناحية الدستورية، هو مبدأ «ولاية الفقيه» وتطبيق السمات البارزة للشريعة. اذ ليست هناك مبادئ اسلامية منهجية مثل القانون الدستوري او القانون العام، لتطبيقها على نظام الادارة او تنظيم الدوائر الرسمية. ولا يغير الاسلام شيئاً يذكر من دستورالدولة ذاتها او ادارتها. ومن الجوانب المثيرة للاهتمام في وظائف الدولة مسألة الضرائب. في الممارسة الشيعية يدفع المؤمن ضريبة دينية تسمى الخمس (خمس مواد معينة من الثروة) الى مجتهده الذي يستخدمها حسب اجتهاده للادارة الدينية والاعمال الخيرية. ويطرح السؤال: الآن وقد وُجدَت دولة اسلامية في السلطة هل يدفع المؤمن استحقاقاته الى هذه الدولة ام الى مجتهده المختار؟ الحكم الرسمي صريح تماماً في تشديده على واجب تسديد ضرائب الدولة التي تختلف تماماً عن «الخمس» الذي يبقى قضية بين المؤمن ومجتهده المختار. ولا يجري الانتقاص من متطلبات الدولة او اخضاعها للممارسة الدينية رغم افتاء بعض رجال الدين المحافظين بعكس ذلك. وتعززت سيادة الدولة الاسلامية في الامور الدينية اكثر في اعلان خميني في عام ١٩٨٨ بان للدولة الاسلامية حقاً، ان تجتهد في الفروض الاساسية للعبادة الاسلامية مثل الصلاة والحج.

ان العنصر الاكثر اسلامية بين عناصر الجمهورية الاسلامية ليس في الادارة بقدر ما هو في المجال السياسي وكوادره. فالمؤسسات

والكوادر الدينية هي الصاعدة. وبعد دحر او ابعاد او اخضاع الخصوم والمنافسين اصبحت الجمهورية الاسلامية من حيث الاساس حكومة يمارسها رجال الدين. (ليس كل رجال الدين. فالعديد من كبار رجال الدين المحافظين يبقون معارضين بهدوء لولاية الفقيه ولمشاركة الدين مشاركة مباشرة في الحكم). وهم يحتلون غالبية المراكز العليا في الحكومة والبرلمان والمنظمات الثورية ومؤسسات تجنيد وتعبئة الكوادر والانصار والجنود. واكتسبت الوظائف والمراسيم الدينية التي يقودونها، الآن، اهمية سياسية وتعبوية. وابرزها صلاة وخطبة الجمعة، حيث انها الآن مؤسسة سياسية كبيرة في كل مدينة، وامام الجمعة معين رسمياً يتمتع بسلطة كبيرة في المدينة او المنطقة. وكان العديد من مبادرات النظام التعبوية الكبرى قد بدأت في صلاة الجمعة في طهران التي تحضرها حشود ضخمة في اماكن عامة مفتوحة.

وتمت أسلمة المجال السياسي المفتوح بالكامل حيث التبرير الاسلامي والخطابية الاسلامية هما المعيار النهائي لمشروعية الموقف السياسي. والخصوم يعيّرون بعضهم البعض من منطلق انعدام الاصالة في دعاواهم. وظهرت اجنحة من الراديكاليين والمحافظين، يميناً ويساراً، داخل هذا المجال السياسي (ولي Vali و زبيدة Zubaida، ١٩٨٥):

قدسية الملكية الخاصة ام اولوية العدالة الاجتماعية؟ ان هذه قضية مركزية تناقش انطلاقاً من المصادر الاسلامية والسوابق التاريخية. ومما يجعل الاجنحة المختلفة ممكنة وجود مراكز قوى متصارعة داخل منظمات الدولة ورجال الدين، حيث لكل مركز شبكات من الانصار والاتباع. ويمكن حل او قمع مجموعات واجنحة سياسية مشخصة اذا كانت هي الخاسرة او اصبحت مصدر احراج للنظام، كما في حالة جماعة الحجتية (ولي وزبيدة، ١٩٨٥) ولكن مواقفها تعود عند ذاك الى الظهور لدى منظمات وكوادر مغايرة.

من الواضح ان هذا المجال السياسي يختلف عنه في البلدان المجاورة من حيث ان خطاباته في المشروعية والنزاع خطابات اسلامية بالكامل. كما انه مجال سياسي اكثر انفتاحاً وتنوعاً على نحو يثير الاستغراب منه في غالبية بلدان المنطقة الاخرى. وهذه الاختلافات اذا كانت تفعل شيئاً فانها تجعله أقرب الى نموذج المجال السياسي القومي الحديث من المجالات الاخرى، بمنظمات ايديولوجية الاساس تتصارع حول قضايا «طبقية» من بين قضايا اخرى. والتزام الثورة بالجامعة (الوحدة) الاسلامية يرتبط على مستوى هام بمسألة تصدير الثورة، التي هي نفسها موضع صراع. ولكن هذا لا يغير شيئاً من حقيقة ان المجال السياسي معني، اساساً، بقضايا قومية داخل كيان الدولة القومية الايرانية المحدد تحديداً واضحاً لا يطوله الشك. وان تماهي ايران مع المذهب الشيعي يستثنيها دينياً من البلدان المحيطة ويعزز هويتها القومية المنفصلة، التي يزداد تأكيدها بصورة متعاظمة ابداً من جراء الحرب مع العراق، وعملياً مع غالبية العالم العربي. ولكن ينبغي التشديد على ان هذه الهوية الشيعية المنفصلة مُحَجَّمة وغير منطوقة في الغالب على المستوى العلني، حيث التأكيد على وحدة الاسلام.

ماذا عن علاقة الدولة الثورية بالمجتمع؟ نستطيع القول متّبعين ما يذهب اليه فييل (اعلاه) انها علاقة شديدة التطفل في كل مناحي الحياة الاجتماعية والمنزلية، نابعة من محاولتها خلق امة اسلامية على صورتها. ولكن من الممكن الجدال بان الدولة الاسلامية ليست «برانية» عن النسيج الاجتماعي بقدر ما كانت الدولة السابقة عليها. فالكوادر والمؤسسات الدينية، الموجودة الآن في الحكم، منخرطة في شبكات اجتماعية مختلفة، وخاصة في البازارات والاحياء المدينية القديمة. ولكن هل تستمر هذه العلاقات والشبكات، وقممها الآن في مواقع سلطة الدولة المختلف جداً؟ ام انها تتحول الى شبكات محسوبية للدولة

التوزيعية؟ دعونا لا ننسى ان ايران دولة نفطية وان عوائد النفط في اساس قوة الجمهورية الاسلامية بقدر ما كانت بالنسبة للنظام القديم وانها كانت المورد الاساسي لخوض حربها المديدة مع العراق.

ان الدولة الثورية تعمل كدولة توزيعية حقاً ولكن لديها مجموعات من الزبائن والاولويات تختلف عن زبائن واولويات سابقتها. ومنذ عام ١٩٨٠ وحتى عام ١٩٨٨ كانت اشد الاولويات الحاحاً اولويات الحرب، وهي قضية خارجة عن نطاق النقاش الحالي. وقد تُرجم تشديد الثورة الشعبوي على «المستضعفين» وانتصارها لهم، في الايام الاولى من الثورة، الى هِبّات واشكال مختلفة من المعونة، بتوفير السكن، على سبيل المثال، لمجموعات منتقاة من فقراء المدن. وتسببت في الغالب مجموعات محافظة يقودها كبار رجال الدين المحافظين، وبعضهم داخل «مجلس المرشدين»، في تعطيل واجهاض اجراءات جذرية لاتباع سياسات منهجية في مجال الرعاية وحقوق العمال والفلاحين. وحينذاك اوجدت الهبات الانتقائية شبكات محسوبية ومؤازرة ترتبط بمؤسسات وكوادر معينة. وتساهم هذه العملية بقسطها في المساعدة على تجنيد مجموعات من الشباب المتطرفين لحزب الله وغيره من المنظمات المتزمتة. كما تُوَجه موارد لعوائل قتلى وجرحى الحرب. وعلى مستويات طبقية اعلى تتولى شبكات المحسوبية والولاء ربط رجال الدين الرسميين بتجار البازار. واذ كان البعض من تجار البازار في موقف ضعيف ازاء الآخرين من رجال الاعمال والمال «الحديثين» فقد لعبوا دوراً هاماً في دعم الثورة (انظر الفصل الثالث). وكان هؤلاء الانصار انفسهم قد اقلقتهم فيما بعد خطابية الثورة الراديكالية والمقترحات الداعية الى الاصلاح الزراعي وتأميم التجارة الخارجية. ونقلوا هذه المخاوف الى رعاتهم في الاجنحة المحافظة لرجال الدين التي نجحت من حيث الاساس في الحيلولة دون اتخاذ هذه الاجراءات، فضلاً عن

قلب او اجهاض سياسات تتعلق بحقوق العمال والمستأجرين (ولي وزبيدة، ١٩٨٥). وهذه مكاسب «طبقية» عامة. يضاف الى ذلك ان مجموعات معينة من التجار انتفعت من خلال اعتبارات تفضيلية في تراخيص الاستيراد والتصدير التي يدينون بفضلها لرعاة معينين بين رجال الدين الرسميين. ويُبقي هذا العديد من قطاعات البازار على استيائها، وخاصة بتقييد فرص النشاط التجاري نتيجة الحرب المديدة، وفي هذا ايضاً يحظون بدعم قطاعات من رجال الدين السياسيين الذين يدعو بعضهم الى تسوية مبكرة. اذن، يبدو ان رجال الدين وشبكاتهم يتكيفون بصورة جيدة جداً مع منطق الدولة التوزيعية الذي اشرنا اليه لدى الدول العربية المجاورة.

كما يبدو ان لتعدد الاجنحة وصراعها متوازياتها (المحدودة) في التاريخ السابق لبعض الدول العربية، كما في الايام الاولى لنظامي البعث في العراق وسوريا ابان الستينات على سبيل المثال. وقد انتهت هذه بظهور زمرة مهيمنة واحدة من خلال عملية التصفية التدرجية للآخرين او اخضاعهم. وليس هذا بالسيناريو المستبعد لمستقبل الجمهورية الاسلامية. وقد حالت حتى الآن ظروف الحرب فضلاً عن تأثير خميني الكابح وتحكيمه المرجعي في النزاعات داخل النظام دون وصول الصراعات الخطيرة الى نهايات مهلكة. ففي ظروف مختلفة، وبعد خميني، من الجائز تماماً ان تتطور صراعات الاجنحة تطوراً مختلفاً بحيث تكون لصالح انبثاق زمرة مهيمنة تلجم وتقمع الاخريات على غرار حصيلة صراعات مماثلة في الدول المجاورة الى حد بعيد.

وينبغي ان لا تصرف هذه التماثلات البنيوية الانتباه عن التعارض الملفت الذي تقدمه الجمهورية الاسلامية مع كل بلدان المنطقة الاخرى. فالاختلافات المؤسسية والحكم برجال الدين ومشاهد التظاهرات الشعبية وصراعات الاجنحة بتفرعاتها داخل الحكومة فضلاً

عن المؤسسات والكوادر الدينية وخطابات المنازلة السياسية، بخلائطها الغريبة من الخطابية الطبقية والمدرسية الدينية، كل هذه والكثير غيرها من العناصر الاخرى تميز ايران الثورية بوصفها ظاهرة فريدة تماماً. ولكن للتماثلات البنيوية، على مستواها الخاص، اهميتها، وخاصة في تحديد التطورات اللاحقة.

هل ان الاسلام في ايران الثورية ينفي نموذج الدولة القومية؟

المؤشرات من التقرير اعلاه تقول ان العناصر الاسلامية للجمهورية تنسجم بصورة جيدة جداً مع نموذج الدولة القومية سواء من حيث تنظيم الدولة او بنية المجال السياسي وخطاباته. والتيار الاسلامي الوحيد غير المنسجم هو سطوة واستقلال المجتهدين المحافظين، وخاصة في حالات الشرع والضرائب المذكورة اعلاه. ولكن هذه القوى في خلاف مع الجمهورية الاسلامية ومن الجائز جداً ان تشكل قضايا لمواجهات وصراعات قادمة في المؤسسات الدينية وفي الحكومة.

خلاصات

اجريتُ التحليلات اعلاه من منطلق سوسيولوجيا سياسية عامة وكان الجدال فيها كلها يدور حول الدفاع عن هذا الشكل من التحليل ضد الجوهرية الثقافية والتاريخية. وقد حاججتُ بأن مثل هذه المقاربة لا تنتقص من «الخصوصية» الثقافية ـ التاريخية. فان العمليات الاقتصادية ـ الاجتماعية تحدث في سياقات معطاة تاريخياً وثقافياً ولكن المعطيات التاريخية توجد أو يعاد انتاجها في ظروف اقتصادية ـ اجتماعية معينة لا تضمن بالضرورة استمراريتها. ومثال الثورة الايرانية والدولة الثورية اللاحقة اللتين نوقشتا اعلاه هما ايضاحات مناسبة. فان عناصر ثقافية ايرانية ـ شيعية تحديداً قامت بأدوار حاسمة في رموز

الثورة واحداثها مثلما فعلت في منعطفات سياسية سابقة في الازمنة الحديثة. ولكنها عند كل منعطف من هذه المنعطفات كانت تبنى من جديد وفق اهداف واستراتيجيات القوى السياسية ذات العلاقة والاوضاع التي تم خوض الصراعات بالارتباط معها. ففي الاحداث التي احاطت بـ «ريجي التبغ» في عام ١٨٩١ وقفت السلطة والقيادة الدينيتان على رأس احتجاج ضد تطاول اقتصادي اجنبي من خلال مكائد امير ظالم. وكانت هذه ظروفاً كانت القوى والقيادة الدينية تستأثر في ظلها بالمجال السياسي وحدها تقريباً ولم يكن بمقدور القوميين العلمانيين سوى ان يكونوا اتباعاً صغاراً وثانويين لها. وفي الثورة الدستورية عام ١٩٠٦ كانت المعارضة الدينية تتحدث بلغة مختلفة طرحت السلطة الدينية فيها افكاراً تنسجم مع اهداف الانتلجنسيا الحديثة من اجل دولة دستورية. وفي ذلك الحين اشتركت السلطة الدينية في قيادة المجال السياسي مع القوميين العلمانيين. وفي نضالات اوائل الخمسينات سيطرت القوى العلمانية على الساحة دون ان تترك مجالاً يذكر للافكار والرموز الدينية التي كانت في احسن الاحوال هامشية في تلك الواقعة. والمعارضة الخمينية التي ظهرت على المسرح السياسي في تحريضات اوائل الستينات مرت نفسها بتحول جذري في السنوات التي سبقت ثورة ١٩٧٩، من المعارضة المباشرة للشاه باسم السلطة الدينية الى فكرة الجمهورية الاسلامية وولاية الفقيه التي تحل محل الحكم الاميري وتستولي على سلطة الحكم، وهذا ابتكار جديد بالكامل في الفكر الشيعي. وعند كل منعطف من هذه المنعطفات كانت الافكار والرموز الشيعية تُبنى بناء مغايراً. وكما رأينا فان الظروف التي اوجدتها الدولة الحديثة والمجال السياسي الحديث دخلت في عمليات البناء هذه من نواح حاسمة وان كانت احياناً ضمنية. والاكثر اهمية ان بروز الاسلام الكهنوتي (لم يكن الطرف الاسلامي الوحيد في الساحة باي حال) ثم

انتصاره هو بحد ذاته نتاج صراعات سياسية في ظروف اوجدتها دولة اوتوقراطية وقمعية، قامت بتصفية قوى المعارضة السياسية المنظمة مانحة المؤسسات والشبكات الدينية ـ الكهنوتية افضلية كبيرة على منافسيها في ظروف كانت ملائمة للتحولات الثورية. ويمكن ان نختتم بالقول ان هذا العنصر المعين من الخصوصية الثقافية ـ التاريخية، اي المذهب الشيعي الايراني، يخضع لتحولات جذرية بالارتباط مع الظروف والخطابات السائدة وتضفى عليه اهميات سياسية بتطور هذه الظروف والخطابات. ان بروزه وانتصاره في النهاية ليسا النتائج الحتمية لتطور جوهر اسلامي او ايراني، بل نتاج منعطفات معينة في وضع يمكن بسهولة تصور منعطفات ونتائج بديلة فيه. ويُعثَر على تفسيرات هذه الظروف والمنعطفات في تحليلات اجتماعية وسياسية تتبع مفاهيم وعمليات مألوفة للسوسيولوجيا السياسية العامة، حيث تنطبق على «الاسلام» بقدر انطباقها على «الغرب».

ان حدثاً جباراً مثل حدث الثورة الايرانية في عام ١٩٧٩يأتي ليحتل موقعاً بارزاً على مسرح العالم وفي الخطابات السياسية لهذا العالم. وقد تحطمت الفكرة التي كادت تكون بديهية في العقود الاخيرة، بأن التقدم والتحديث يقودان الى العلمنة بشكل لا مناص منه. وجاءت الفكرة المعاكسة، بان جوهرات ثقافية ـ دينية محددة تستمر وتنتصر في النهاية على السطحي، لتكون هي الفكرة السائدة. وهذه الفكرة، كما رأينا، فاعلة في فكر بعض المراقبين الغربيين، ولكن الاهم قطعاً انها فاعلة في ايديولوجيات الحركات الاسلامية في المنطقة. وتأتي الاهمية الايديولوجية للثورة الايرانية كي تحتل موقعاً مركزياً في المجالات والصراعات السياسية للبلدان المجاورة. وفي هذا الاطار يُقرأ تاريخ المنطقة السياسي بالمقلوب، من جانب المشاركين الاسلاميين والعديد من دارسي ومتابعي المنطقة الغربيين على السواء. اذ يُسلط الضوءعلى

القوى الاسلامية ووقائع هذا التاريخ. ويجري التشديد على الدور الاسلامي في الوقائع التكوينية لهذا التاريخ (كما في واقعة مصدق في ايران) ومنحه اهمية بالغة. وتُهَمش النضالات السياسية الكبرى لهذا القرن، التي خاضتها في الغالب قوى غير دينية تعمل بايديولوجيات القومية والاشتراكية «المستوردة»، بوصفها الاعيب مثقفين لا يربطهم رابط بالجماهير الشعبية التي ظلت افكارها ومشاعرها وفية دائماً للاسلام. وقد تدارَسَتْ المحاججات اعلاه صلاحية ومغزى هذه الافكار وحاولَتْ الكشف عن الابعاد المختلفة لافتراضاتها. وحاولتُ بعملي هذا وضع السياسة الاسلامية في سياقها التاريخي والسياسي المناسب.

هوامش الفصل السادس

(١) كون الدولة الاقطاعية «برانية» عن المجتمع يعتمد جزئياً على اين ترسم حدود الدولة ـ المجتمع وخاصة ما اذا كان الاسياد الاقطاعيون يعتبرون العناصر المكونة لهذه الدولة ام خاضعين لها. ويحث هذه التعقيدات المفهومية والمناظرات خارج نطاق هذا الكتاب. انظر Hindess و Hirst ١٩٧٥.

(٢) للاطلاع على تقرير عن حكم محمد علي ومشاريعه التحديثية انظر Marsot، ١٩٨٤.

(٣) هذه الموضوعات مبعثرة في اعمال فيبر. وللاطلاع على اكثر الطروحات العامة منهجية انظر
Introduction to the protestant ethic and the spirit of capitalism, 1930

(٤) طرح بادي هذا يناقضه بشكل مثير للاهتمام توصيف ماكس فيبر للاخلاق البروتستانتية الذي يضع المؤمن في حالة من النضال الدائم ضد عالم تسوده الخطيئة، وينسب إبداع تلك الاخلاق الى هذه الحقيقة.

(٥) في الواقع ان الاراء اللوثرية بالحكم تبدي تماثلاً ملفتاً مع الفكر السياسي الاسلامي التقليدي. خذوا هذا المقطع من ميلانكثون Melancthon، مساعد لوثر اللاهوتي، الذي كتب في عام ١٥٢١:

«ان إعمال الحاكم للسيف اي الحفاظ على النظام العلماني ينسجم مع التقوى ... واذا أمر الامراء باي شيء على الضد من الله، فان هذا ينبغي ان لا يُطاع... واذا أمروا باي شيء نابع من المصلحة العامة فان هذا يجب ان يطاع ... واذا كانت اي من اوامرهم طغيانية فهنا ايضاً يعاني القاضي في سبيل الاحسان في كل الاحوال التي يكون التغيير فيها مستحيلاً بدون شغب وفتنة عامة». (مقتبس في التون Elton، ١٩٦٣، ص ٦٢)

كما رأينا، يدرك بادي ان بعض افكار حركة الاصلاح الديني البروتستانتية تتعارض مع توصيفه العام ولكن في مجمل وحدة واستمرارية التاريخ الغربي، لا يبدو ان لها آثاراً دائمة.

(٦) للاطلاع على مثال مثير على هذه الاختلافات انظر Barrington Moore, 1967

(٧) تبدو هذه الفكرة، فكرة جماعة ـ دولة قائمة على اساس اقليمي (على الضد من النموذج اليعقوبي للدولة القومية) سائدة تماماً في بعض الاوساط الفكرية في فرنسا، وخاصة في سياق المشاعر السياسية ـ الثقافية الاقليمية (البحر المتوسط او بروفنسال Provenccal او اوكسيتان Occitan)

(٨) انظر على سبيل المثال Kitching, 1982 and Roxborough, 1979.

(٩) هذا التعميم يجب ان يكون مشروطاً. ففي بعض البلدان والمناطق تكون الحدود بين بعض المدن والمناطق الريفية القريبة حدوداً مائعة. ومن الامثلة البارزة على ذلك فلسطين حيث ان قرب الكثير من القرى الى المراكز المدينية اشركها في سياسة هذه المراكز. ويمكن العثور على امثلة مشابهة في مناطق من مصر.

(١٠) لمناقشة «البرجوازية الصغيرة» انظر الفصل الثالث

(١١) انظر Gallissot, 1986 للاطلاع على مناقشة شيقة حول هذه العملية فيما يتعلق بالمغرب والسخط الناجم كمحفز لجاذبية الاسلام بين الشباب.